التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية

دراسات لكبار المستشرقين

ألف بينها وترجمها

عبد الرحمن بدوي

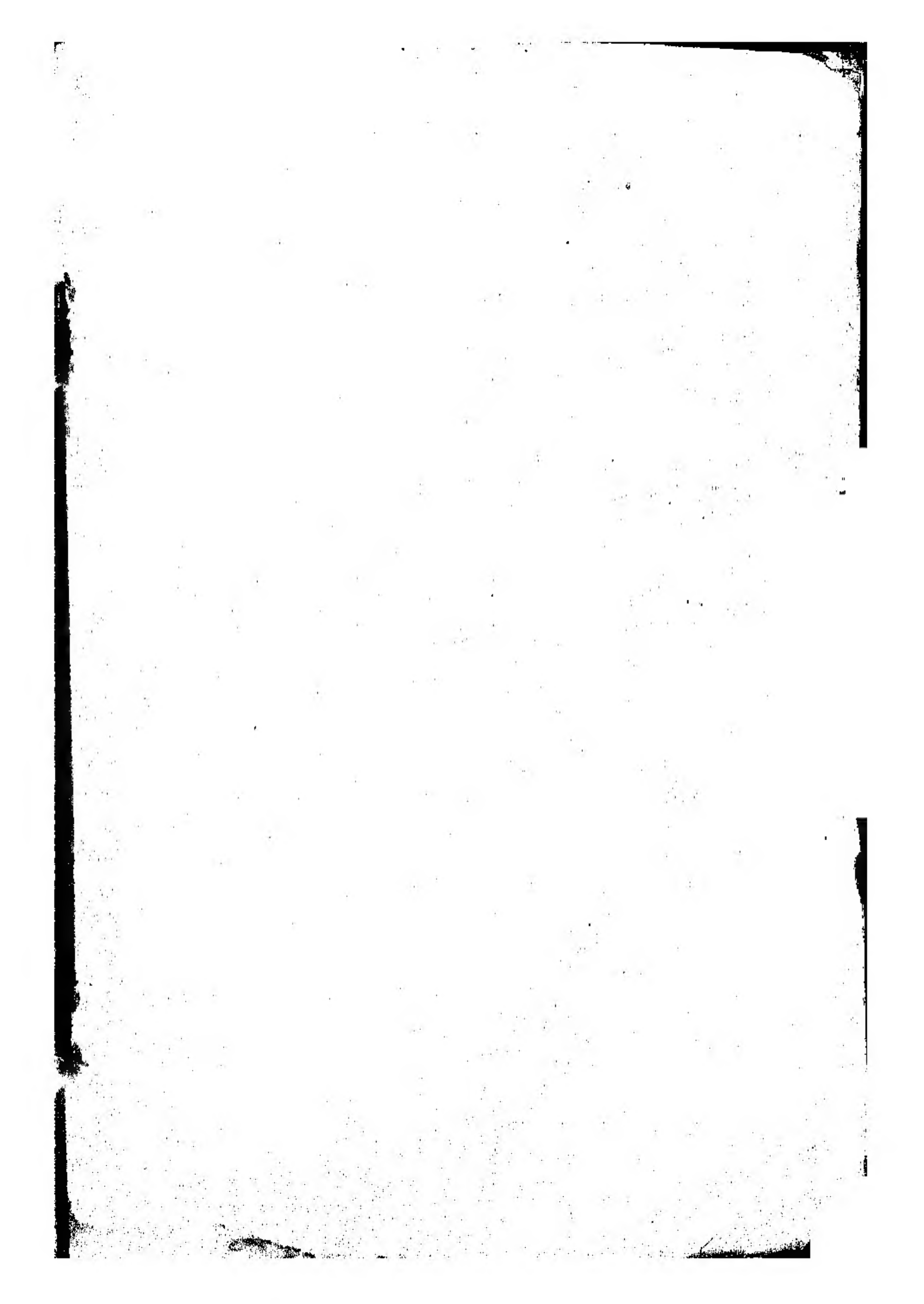
الناشر

مكتبة النهضة المصرية

١٥ شارع المدابغ بمصر

١٩٤٠

مطبعة الاعتماد بشارع حسن الأكبر بمصر



فهرس الكتاب

صفحة

معارضة التراث

ملحق تراجم

مقدمة عامة

هذه أنحاء من البحث فى الحياة الروحية الإسلامية قد تبدو للناظر العابر على قدر من التباين عظيم ، وحظ من التنافر غير قليل . ولكن الاحساس المرهف النفاذ إلى جوهر المشكلات ، المدرك لما بينها من صلات ، سرعان ما يتبين الجامعَ الذى يجمعها ، والوحدة التى تكمن فيها وفى الآن نفسه تخضع لها ، فيرتفع بها جميعاً إلى مشكلة واحدة ، هى فى هذا الباب مسألة المسائل ومشكلة المشاكل .

كيف لا ، وهى مشكلة الحضارة الإسلامية نفسها ، ماهى ، وماجوهرها ؟ وما مكانتها بين الحضارات العالمية ؟ وما هو حظها من السمو والامتياز ، وما هو بالتالى حظ حامليها أو خالقيها من الطرافة والجدة ، بالنسبة إلى غيرها من الحضارات ، وبإزاء أصحاب هذه الحضارات الآخرين ؟

نعم ، نحن هنا بإزاء مسألة معينة أو شبه معينة ، وتلك هى تاريخ التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية . إلا أن هذا التاريخ نفسه ليس شيئاً آخر غير روح الحضارة الاسلامية وهى تحاول على مر زمانها أن تكوّن مقوماتها ، وتحدد خصائصها ومميزاتها ، وتنطبع بالطابع الذى يقتضيه جوهرها . فعن طريق موقفها من هذا التراث ، سواء فى حالة الأخذ عنه أو فى حالة الثورة عليه ، نستطيع أن نعرف هذا الطابع ، ونتبين تلك الخصائص . ولعل هذا أن يكون مقياساً من أجلّ المقاييس التى يمكن استخدامها فى فلسفة الحضارات فكما نستطيع أن نكشف عن خصائص الكائن العضوى الحى من سلوكه بإزاء الوسط الذى هو فيه ، إن فى تأثره به أو فى رد فعله وتأثيره فيه ، كذلك روح الحضارة — ولعلها أن لا تكون أقل حياة من الكائن العضوى — نستطيع أن نكشف عن حقيقتها من موقفها بإزاء روح الحضارات الأخرى فيما خلفته هذه الروح من آثار .

فاذا رأينا روح الحضارة الاسلامية لاتأخذ من الحضارة اليونانية إلا ما ليس بمقوّم جوهرى لهذه الحضارة الأخيرة ، إذا رأيناها تأخذ عنها العلوم العملية التى هى قدر مشترك بين الناس جميعا على اختلاف أجناسهم وحضاراتهم والتى لا تتأثر بطبيعة واضعيها ، ولا تتغير بتغير روح الحضارة التى نشأت أو نمت فيها ، لأنها خاضعة للطبيعة الخارجية لا للطبيعة الذاتية ، بينما هى لا تأخذ عنها العلوم الروحية أو الفنون ، أو إن هى أخذت بشىء من العلوم الروحية ، لم تستسغ إلا الجانب الذى تراه عاما غير مميِّز للروح اليونانية ، أو لم تفهمها كما فهمها أصحابها ، بل فهمتها على نحو آخر مخالف ؛

واذا رأينا الاتجاه العام لروح الحضارة الاسلامية ينفر نفوراً شديداً من التراث اليونانى فيحمل عليه حملة عنيفة شعواء ، هى ردُّ فعل قوى لهذه الروح ضد روح حضارة أخرى ، شعرت بما بينها وبينها من تباين يكاد يصل حد التناقض ؛

واذا رأينا المحاولة التى حاولتها روح الحضارة الاسلامية من أجل معارضة النتاج المميِّز لروح الحضارة اليونانية ، بنتاج من طبيعة هذا النتاج اليونانى ، قد انتهت بالاخفاق التام والفشل الذريع ؛

اذا رأينا هذا كله ، عرفنا أن روح الحضارة الاسلامية متباينة أشد التباين مع روح الحضارة اليونانية ؛ ومن معرفتنا لهذا التباين ، نستطيع أن نستخلص خصائص روح الحضارة الاسلامية ، كما نستطيع على ضوء هذه الخصائص أن نفهم الصراع العنيف الذى قام بين كلتا الروحين .

فالروح اليونانية تمتاز أول ما تمتاز بالذاتية ، أى بشعور الذات الفردية بكيانها واستقلالها عن غيرها من الذوات ، وبأنها فى وضع أفقى بازاء هذه الذوات الأخرى ، حتى ولو كانت هذه الذوات آلهة ؛ بينما الروح الاسلامية تُفنى الذات فى كُلٍّ ليست الذوات المختلفة أجزاء تكوّنه ، بل هو كُلٌّ يعلو على الذوات كلها ، وليست هذه الذوات إلا من آثاره ومن خلقه ، يسيرها كما

يشاء ، ويفعل بها ما يريد . فالروح الاسلامية تنكر الذاتية إذاً أشد الانكار . وإنكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة . لأن المذهب الفلسفي ليس إلا التعبير عن الذات في موقفها بإزاء الطبيعة الخارجية أو الذوات الأخرى ، التي تستقل هي بنفسها عنها ، وتؤكد كيانها بإزائها . ومن هنا كان اختلاف المذاهب الفلسفية ، اختلافاً هو من طبيعة الفلسفة نفسها ، ما دامت الفلسفة في جوهرها تعبيراً عن الذاتية ، بمعنى أنها تقوم على التفكير الحر ، والعقل المستقل ، غير الخاضع لشيء آخر غير نفسه وطبيعته . أما الروح التي تشعر بفنائها في غيرها ، وعدم استقلالها بنفسها ، وعدم استطاعتها الاعتماد على قواها الذاتية ومعاييرها الخاصة ، فلا تستطيع أن تتصور الأفكار إلا على صورة الاجماع . ولما كان هذا الاجماع غير ممكن التحقيق إذا كانت هذه الأفكار صادرة عن فرد أو أفراد ، لأن هذا معناه صدورها عن الذاتية ، فانها لا تفهم هذا الاجماع إلا على أنه « كلمة » هذه القوة العليا التي تفنى فيها وتخضع لها كل الخضوع ، باعتبارها مخلوقة لها وصادرة عنها . وهذه « الكلمة » هي كل شيء في الحياة الروحية . فالحق ما اتفق « والكلمة » ، وما شذ عن الكلمة فهو باطل وضلال ! والبحث كله يجب أن يقصر موضوعه عليها ، والنشاط الروحي يجب أن يدور من حولها .

وعلى ضوء هذه الخاصة نستطيع أن نفهم الحياة الروحية الاسلامية وأن نكشف عن مصادرها : فالفلسفة منافية لطبيعة الروح الاسلامية ، ولهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة ، بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية ، وأن تنفذ الى لبابها ، وانما هي تعلقت بظواهرها ، ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانيه من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح ، وإلا لهضموا هذه الفلسفة وتمثلوها ، واندفعوا إلى الانتاج الحقيقي فيها ، وأوجدوا فلسفة جديدة ، شاءوا ذلك أو لم يشاءوا .

والفن اليونانى مناف لطبيعة الروح الاسلامية ، لأن الفن اليونانى ، والفنون عامة بمعناها الصحيح ، تقوم على الذاتية ، وتفترض الطرافة والتنوع . وأسخف شيء أن يقال إن السبب فى عدم إيجاد فن إسلامى بالمعنى الحقيقى لكلمة الفن ، هو النواهى الدينية ، فمتى كانت النواهى الدينية كافية لأن تمنع من وجود شيء ما من الأشياء ، مهما كان من أمر هـــذا الشيء ؟ ثم ما بال النواهى الدينية كانت كافية فى المنع من إيجاد الفن ، فيما يزعمون ، ولم تكن كافية فى المنع من إيجاد أشياء أخطر على الدين من خطر الفن الموهوم بآلاف وآلاف من المرات ؟ ما بال المذاهب المبتدعة الخارجة على الدين ، والآراء الالحادية الهدامة التى قصد منها أصحابها إلى الطعن فى صميم الدين ، قد وُجدت فى الحضارة الاسلامية ، وكان لها أنصارها العديدون الذين قالوا بها وحرصوا على الدفاع عنها وتأييدها ، ولاقوا فى سبيلها مالاقوا من عنت وارهاق ؟ الحق أن السبب فى عدم إيجاد فن إسلامى هو أن الفن مناف لطبيعة الروح الاسلامية . فليس فى استطاعتها إذاً أن تنشىء فناً ، مهما انفقت من جهود ، ومهما بذلت فى هذا السبيل من محاولات ، أما ما يسمونه فناً إسلامياً فليس خليقاً مطلقاً بكلمة فن ، وخير ما يوصف به أنه « تزويق » . وهذا « التزويق » لم تدفع إلى إيجاده طبيعة الروح الاسلامية من حيث هى روح ، وإنما دفع اليه ماذكرناه من قبل كنتيجة لفقدان الذاتية ، ونعنى به « الكلمة » كلمة الله . فتقديسها لكلمة الله ، اقتضى منها أن تحتفل بالمظهر الخارجى لهذه الكلمة ، إلى جانب احتفالها بالمعنى والروح الداخلية . وعلى هذه العناية بالمظهر الخارجى لكلمة الله اقتصر جل هذا التزويق أو كله ، لأنه لا يكاد يخرج عن تزويق الخط أو تزويق « الكلام » عن طريق الصـــور الصغيرة المسماة بالمصغَّرات ، وهى فن آلى لا يعبر عن ذاتية .

وهذه الخاصية نفسها تدلنا على المصادر التى صدرت عنها الفرق الاسلامية . فليس لنا أن نلتمس الأسباب التى دعت إلى نشأة هذه الفرقة أو تلك الأخرى

فى مذاهب اليونانيين أو المذاهب الأجنبية ، وإنما الواجب علينا أن نلتمسها هى وما قالت به من نظريات وآراء فى « كلمة » الله نفسها ، أى فى القرآن . فعنه هو ، لا عن المذاهب الفلسفية اليونانية ، صدرت الفرق الاسلامية المختلفة ، وكان البحث فيه هو نقطة البدء فى نشأة كل فرقة من الفرق . أما تأثر الفرق بالمذاهب الأجنبية فكان لاحقاً على نشأتها ، ويجب أن لا يغالى فى أهميته ، وأن يتجه الباحث إلى القرآن أولاً يلتمس فيه ، هو وما يجر اليه نصه من نظر وأبحاث ، أصولَ الفرق والآراء .

والروح اليونانية فى نظرتها إلى المكان تختلف عن الروح الاسلامية أشد الاختلاف . فالمكان فى نظرها هو الأجسام نفسها ، محددةً معينة . بينما المكان فى نظر الروح الاسلامية خلاء غامض هائل . ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا كان المسلمون « يشعرون بشىء من القلق بإزاء الأشكال الهندسية ، حتى اعتبرها البعض الحاداً وزندقة ، فحملوا على من يشتغل بها ، ونبهوا إلى خطرها . فهذا الشعور شعور طبيعى تقتضيه طبيعة الروح الاسلامية نفسها ، ما دامت فى نظرتها إلى المكان تناقض الروح اليونانية . فالروح الاسلامية الخالصة ، وهى التى يمثلها الجمهور وعلى رأسه أهل السنة ، حين نظرت فى الهندسة اليونانية سرعان ما أدركت بغريزتها ما بينها وبين الروح التى تعبر عنها هذه الهندسة من تباين . فنفرت منها نفوراً شديداً ، ولم تقو على استساغتها وفهمها . وبدا لها عجيباً ، ولها الحق كل الحق فى ذلك حسب ما تقتضيه طبيعتها ، أن يقول اليونانيون إنهم يعرفون « حقائق الأشياء من الأعداد والخطوط والنقط » ، لأن المكان الذى تستطيع أن تتصوره خلاء محض ، فكيف يمكن أن تعرف حقائق الأشياء منه . أما اليونانيون فهذا مفهوم عندهم ، لأن المكان فى نظرهم هو الأجسام نفسها . ولما كان الدين هو جوهر الروح الاسلامية ، فكل شىء تنفر منه الروح الاسلامية ، تعتبره غير متلائم مع الدين . لذلك قالت بلسان أحد أبنائها إنها « تُرق الدين » .

وهذا هو السبب الحقيقى فى نفور أهل السنة والجمهور من الهندسة ، وليس السبب أنها « من مقدمات علم الأوائل » كما يزعمون .

وعلى هذا النحو نستطيع أن نفهم نفور الجمهور وأهل السنة من بقية العلوم اليونانية ، أو علوم الأوائل كما يسمونها . فاذا كانوا قد نفروا من الحساب ، فلأنهم أدركوا بغريزتهم أن نظرة الروح الاسلامية إلى العدد تختلف عن نظرة الروح اليونانية إليه ؛ وإذا كانوا قد حملوا على الفلك ، فلأنهم شعروا شعوراً غامضاً بما بين نظرة الروح الاسلامية ونظرة الروح اليونانية إلى الزمان من تباين . وإذا كانوا قد حملوا على المنطق أقسى حملة حملوها على علوم الأوائل ، فيما عدا الآلهيات ، فذلك لأن المنطق علم من العلوم الفلسفية أى التى تعتمد على الذاتية : ثم إن المنطق يتوقف إلى حد كبير على عبقرية اللغة اليونانية . ولما كانت اللغة وخصائصها ، مظهراً من أوضح مظاهر روح الحضارة ، فيها خصائصها وبها مميزاتها وطابعها ، فحظ المنطق من الروح اليونانية اذاً كبير جداً . ولهذا نجد المهاجمين للمنطق اليونانى من أهل السنة يعنون بالاشارة إلى الناحيـة اللغوية . إلا أن إشارتهم إلى الاختلاف بين اللغتين العربية واليونانية يجب أن تفهم باعتبار ذلك رمزاً على الاختلاف بين جوهر كل من الروحين اللتين أنتجتا هاتين اللغتين . وإذا كان نصيب الرياضيات والطبيعيات من هجوم أهل السنة أقل بكثير من نصيب العلوم الفلسفية ، فذلك مرجعه فى النهاية إلى أن الطابع العملى ، أى الخالى من الذاتيـة ، يغلب على الأولى ، بينما طابع الذاتية هو الغالب على العلوم الأخيرة .

ولكن إذا كانت الروح الاسلامية الخالصة تكشف فى هجومها على نتاج الروح اليونانية عن خصائصها هى ومميزاتها ، فإنها تكشف عنها أيضا فيما أخذته من التراث اليونانى . فنحن نراها تأخذ العناصر الدخيلة على الروح اليونانية الخالصة ، ونعنى بها تلك العناصر الشرقية التى مُزِجت بعناصر يونانية

فكأنها لم تأخذ اذاً شيئاً مما يميز الروح اليونانية الحقيقية ويطبعها بطابعها الخاص، وانما هي استعادت ما أخذته منها الروح اليونانية . وفي هذا تعليلٌ واضح للنجاح الهائل الذى لقيته الأفلاطونية المحدثة فى العالم الاسلامى . فأرسطو اليونانى لم تستطع الروح الاسلامية أن تهضمه ، فاستعانت على هضمه بالأفلاطونية المحدثة التى هى مزيجٌ نصيبُ الروح الشرقية فيه أكبر من نصيب الروح اليونانية ، بل إن العلوم الشرعية نفسها ، وخصوصاً الحديث ، قد تأثرت أعظم التأثر بهذه الأفلاطونية المحدثة ، لأن رجال الدين قد وجدوا فيها روحهم هم الاسلامية فى صورة أخرى ، أروع وأعظم نمواً وأكثر تفصيلا .

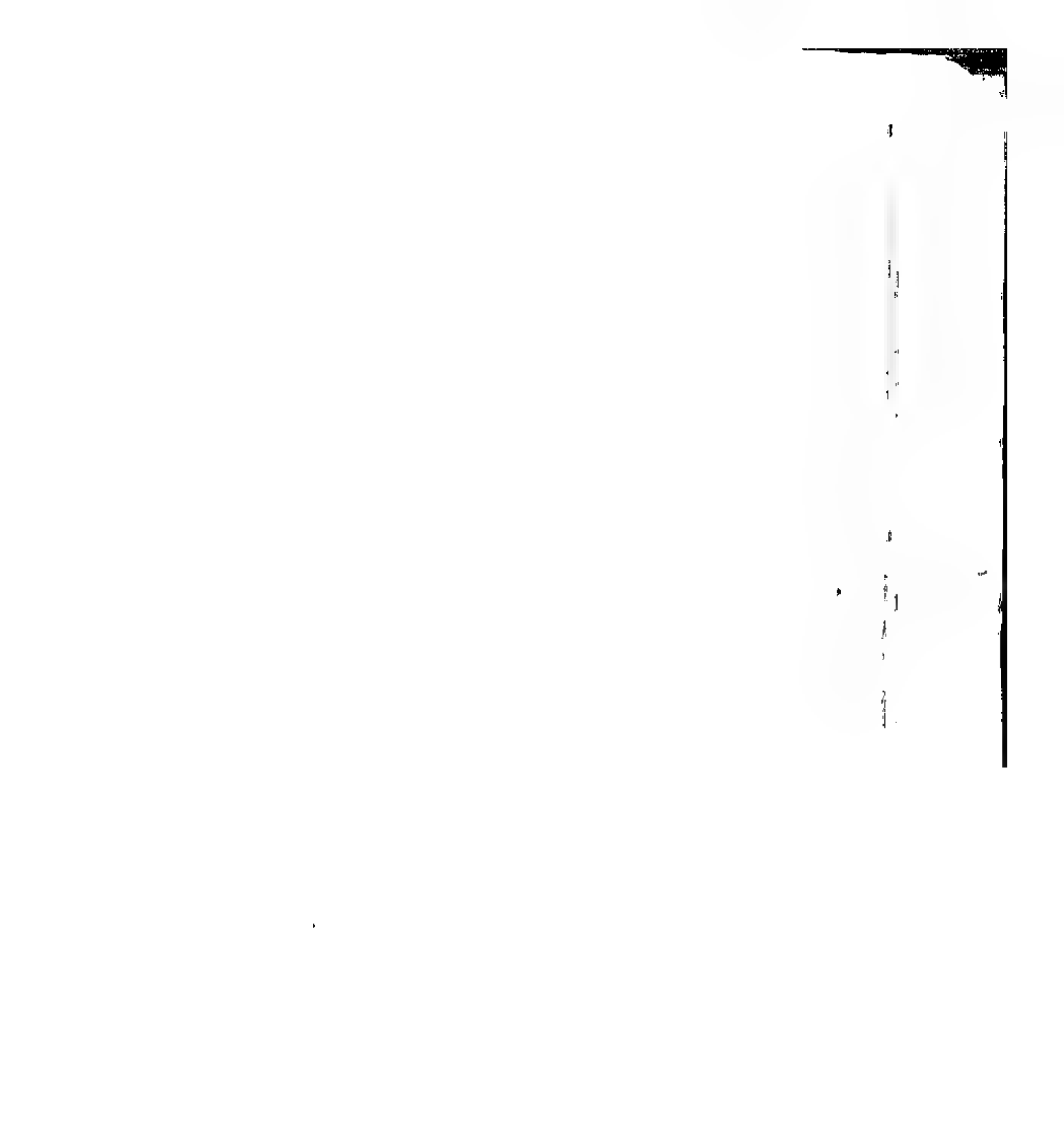
والآن :

أرأيت إلى خطر هذا المنهج اذاً فى دراسة الحضارة الاسلامية ! أرأيت إلى النتائج الخصبة التى نستطيع أن نظفر بها ، ونحن نبحث فى روح الحضارة الاسلامية ، لو أننا فصلنا القول ، فطبقناه ماوسعنا التطبيق ؟

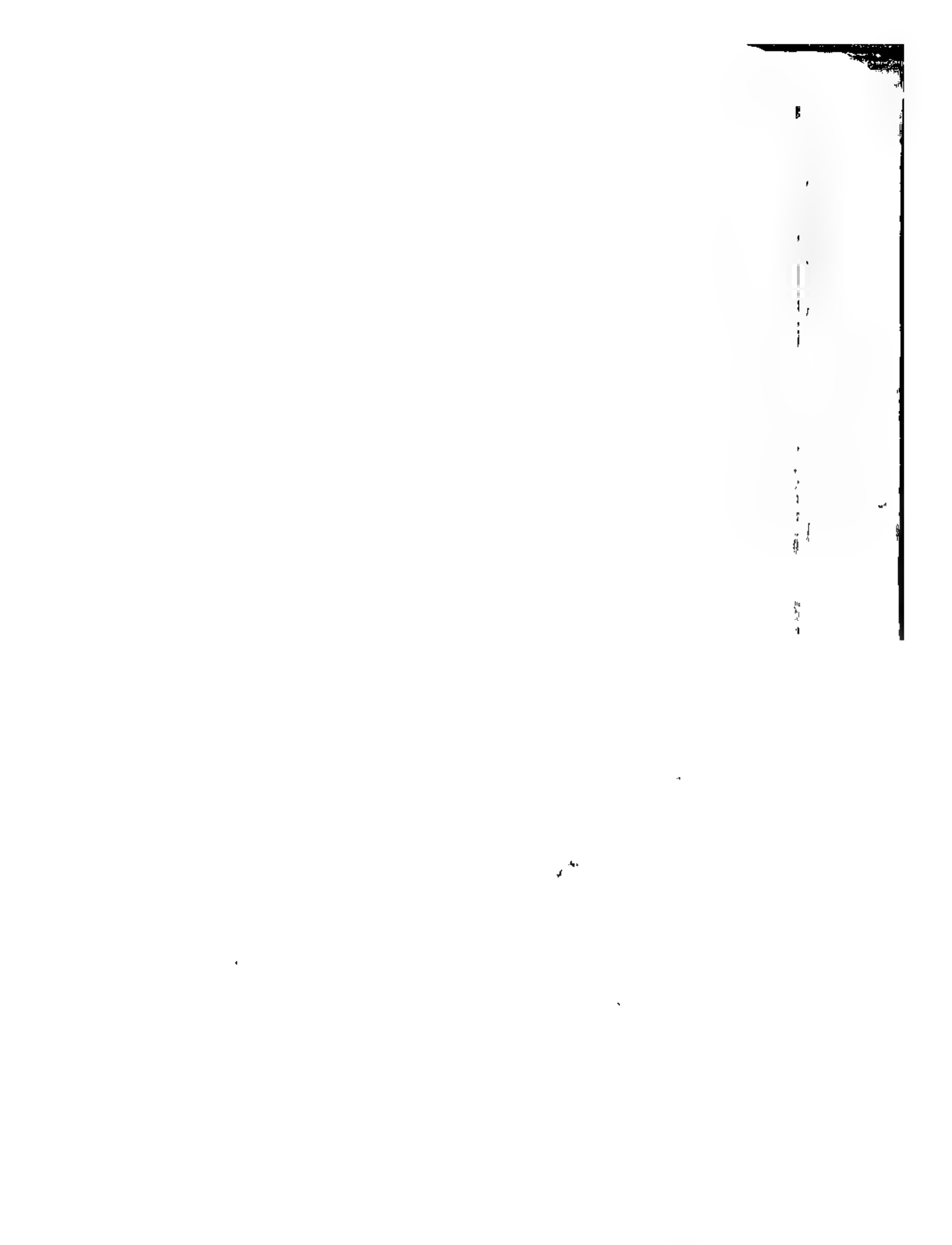
لقد كان فى عزمنا أن نقوم بهذا فى هذه المقدمة ، ولكننا رأينا البحث قد تشعب أمامنا العقل وطال ، ورأينا النظر قد اتسع وامتد إلى آفاق لم تكن فى الحسبان ، فآثرنا أن يكون ذلك فى كتاب خاص، نحاول الكشف فيه عن « روح الحضارة الاسلامية » ؟

عبد الرحمن بدوى

فبراير سنة ١٩٤٠



وارث ووارث



تراث الاوائل فى الشرق والغرب

لكارل هينرش بكر[1]

الى

هانز هينرسهه شيدر

لم تعد طريقة بيان الأفكار الماخوذة والأوضاع المستعارة فى البحث التاريخى ، طريقة عصرية ، وهى الطريقة التى كانت محبوبة من قبل كثيراً . فلقد اتضح أن بيان الأفكار المأخوذة والأوضاع المستعارة لايقدم لنا شيئاً جوهرياً عن طابع شخصية من الشخصيات أو وضع من الأوضاع ، ولا عن مضمون أثر من الآثار الفنية أو المذاهب الفكرية . وإنما الفاصل فى هذا الباب هو ما فعله الشخص المبدع بهذه الأفكار أو الأوضاع وما لم يفعله ، وأى النتائج نستخلصها من سلوكه مما يتعلق بجوهره وطبيعته[2] .

ومن أجل هذا كله لن يكون الغرض من محاضرة اليوم[3] بيان وتعداد ما أخذه الشرق والغرب عن الأوائل — ونعنى بهم هنا اليونان والرومان —

---

(١) راجع ترجمته فى الملحق الموجود بآخر هذا الكتاب .

(٢) [المنهج الذى ينقده بكر هنا هو المنهج الفيلولوجى الذى اشتهر خصوصا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر . وكان أصحابه ينتهون بانكار كل ما المفكر أو الفيلسوف أو صاحب الفن أو الحضارة المعينة ، من طرافة وشخصية وقدرة على الابتكار والخلق . فكانوا ينظرون الى هؤلاء كخليط يمكن أن ينحل إلى عناصر موجودة من قبل . وهنا يظهر أثر تريلتش ، أحد أساتذة بكر فى هيدلبرج ، وقد اشرنا اليه فى الفصل الخامس بترجمة بكر] .

(٣) [هذه المحاضرة القاها بكر فى جمعية الامبراطور فلهلم ببرلين فى ١٨ مارس سنة ١٩٣١ وطبعت بليبتسك عند الناشر كفله ومابر ، فى نفس السنة . وهاك عنوانها باللغة الألمانية :

Das Erbe der Antike in Orient und Okzident von C. H. Becker. Verlag von Quelle & Meyer in Leipzig, 1931.]

مما لا حصر له . فهناك الكثير من الحقائق التي لا أثر لها في تمييز الشخصية وتكوين الطابع ، مثل هذه الحقيقة وهي أنّا نقسم أيامنا وساعاتنا تبعاً لنظام البابليين الاثني عشري . وإنما المهم من الناحية التاريخية هو ما يميّز ويطبع بطابع خاص فحسب ، وأعني بذلك موقف الشخص المشارك في التراث أو الحضارة المتأثرة به من حيث فعلهما فيه أو انفعالها به . ومن هنا فإن المسألة التي نضعها لأنفسنا ستكون على هذا النحو التالي : كيف تقبل الشرق والغرب تراث الأوائل ؟ أتقبلوه على نحو واحد أم على نحوين مختلفين ؟ ثم ما هي النتائج التي نستخلصها من ذلك بالنسبة إلى جوهر كلتا دائرتي الحضارة وبالنسبة إلى رجالهما البارزين ؟

ولكن ماذا نفهم نحن من كلمة تراث الأوائل ؟ كتب صديقي وزميلي [١] هانز هينرش شيدر فصلا قيما عنوانه « الشرق وتراث الأغريق » بحث فيه عما كان للروح اليونانية من أثر في تطور حضارة الشرق الروحية ، وعما طرأ على الروح اليونانية من تغير وتبديل تحت تأثير الأفكار الشرقية ولعل مسألة الهلّينية [٢] ، أي امتزاج تفكير اليونان بتدين الشرق لم تدرس من

---

(١) في مجلة *Die Antike* (الحضارة القديمة) المجلد الرابع ص٢٢٦ وما بعدها ؛ ثم راجع أيضاً البحث القيم الذي كتبه شيدر في كتاب *Biologie der Person* (بيولوجيا الفرد) بإشراف برجش ليفي Brugsch-Levy تحت عنوان « الفرد في الإسلام » Das Individuum im Islam

(٢) [تطلق « الهلينية » على طابع الفكر والحضارة القديمة في العصر الذي يبدأ من فتح الاسكندر للشرق وينتهي بعصر الامبراطور أوغسطس ، أي من سنة ٣٣٦ إلى سنة ٣٠ ق . م . تقريبا . ويمتاز هذا العصر بامتزاج الفكر اليوناني بالروح الشرقية . وعنه يقول ادورد ماير « إن الحضارة الهلينية تهون قدر المستطاع ذاتية الأمم واستقلال بعضها عن بعض ؛ وتضع مكان ذلك الانسانية ، التي تسود بينها المساواة وتغذيها ثقافة واحدة . وهذه الثقافة وإن قامت على أساس الثقافة اليونانية القومية إلا أنها تمحو الطابع القومي وتريد أن تقيم مقامه عبادة الانسانية عامة . وقد انتقلت هذه الروح بلورثة من بعد إلى النصرانية والاسلام . أما اسم « الهلينية » فيرجع إلى درويزن في كتابه « تاريخ الهلينية » الذي ظهر سنة ١٨٣٦ . راجع في هذا كتاب كيرست بعنوان « تاريخ الهلينية » في مجلدين ، الطبعة الثالثة سنة ١٩٢٧ — Kaerst, *Geschichte des Hellenismus*] .

قبل درساً عميقاً كما درست فى هذا الفصل . غير أن شيدر حينما يتحدث عن التراث اليونانى يعنى أولا الروح اليونانية الحقيقية ، وبالنسبة إلى العصر المتأخر ، يقصد الروح اليونانية الهلينية التى بدلها الشرق والتى لابد قد بدت للعالم الشرقى ، أى الآسيوى ، المتطور كأنها روح يونانية خالصة . أما مهمتنا نحن فهمة غير هاتيك . فبينما أخذ شيدر تعريفه للشرق والغرب من الصراع الذى قام بين عالمين جديدين من عوالم الحضارة ، نحاول نحن اليوم أن ندرس حياة تراث الأوائل حياة ثانية فى العالمين المتوسط والحديث فى الشرق وفى الغرب . فالمرء لا يستطيع الكلام عن « التراث » إلا بعد موت المورّث . نعم إن الأفكار والنظم صور للتعبير عن حياة حية حقيقية ، إلا أن لها مع ذلك حياتها الخاصة ، مستقلة عن أصحابها الذين أبدعوها . وكما أن مسألة الهلينية ابتداء من الاسكندر الأكبر حتى ظهور الاسلام لها ما لها من فائدة ومتعة ، فكذلك الحال بالنسبة إلى مسألة استمرار حياة الحضارة الروحية القديمة كلها بعد اضمحلال بلاد اليونان القديمة وانحلال دول اتباعه الذين تنازعوا امبراطوريته ثم سقوط الامبراطورية الرومانية . سواء شاء المرء أن يؤرخ نهاية الحضاره القديمة بقسطنطين أو جستنيان ، أو بهرقل حينما توسع العرب وجاء الاسلام . فتلك مسالة ليست بذات أهمية كبيرة . فإن أخذنا بهذا التاريخ الأخير متفقين فى ذلك مع ما يقوله جركه ونوردن فى كتابهما عن علوم الأوائل[١] . فإن موضوع بحثنا يكون هكذا : ما هو الدور الذى لعبه تراث الأوائل فى تاريخ حضارة العـــالم الاسلامى والعالم الأوربى المعاصر له ، وماذا يفيدنا ذلك فى تحديد جوهر ماهية الحضارتين ؟

كان الشرق والغرب فى القرن السابع الميلادى ينظران إلى عصر الأوائل نظرتهم إلى عصر كامل لازال تراثه يحيا فى حضارتيهما جميعا ، إن فى ناحية الفكر أو فى ناحية التنظيم والعمل ، ويؤثر فى الحياة العادية العامة أثراً كبيراً

(١) Gercke-Nordenschen *Handbuches der Altertumswissenschaft.*

يدركه الناس عمليا أكثر من أن يدركوه نظريا . ولكن هذا الأثر يظهر لأول وهله مختلفا في أحدهما عنه في الآخر . ففي الغرب بقيت لغة الحضارة واحدة بعينها . ولو أن الجرمان قد قضوا على أكثر مما قضى عليه العرب في الشرق ، إلا أن الكنيسة المسيحية قد سارت على تقاليد حضارة الأوائل المتأخرة التي تشبعت بروح المسيحية ونشرتها إلى ما وراء حدود الأمبراطورية الرومانية . أما في الشرق فقد تغيرت اللغة وتغير الدين ؛ فكان لا بد لتراث الأوائل الضخم من أن يبدأ أولا فيصبح عربيا إسلاميا . وإذا كان تراث الأوائل في الغرب قد استطاع أن يغزو شعوبا جديدة ، ويكسبها لنفسه شيئا فشيئا وبقوة متزايدة ، وأن يمر بأشخاص كثيرة حملته ، فإنه كان لا بد للطبقة الحاملة لمشعل الحضارة الهلينية في الشرق من أن تصبح إسلامية . فكأن تراث الأوائل قد اصطدم إذاً في الشرق بأفكار جديدة ، بينما هو في الغرب قد اصطدم بأناس جديدين فحسب .

نعم لم يكن العرب هلينيين إلا قليلا ، أي كانوا إذن شعباً جديداً ، ولكنهم لم يكونوا حاملي هذا الصراع والتصادم الفكري والروحي . فالذين كانوا كذلك هم الشعوب الهلينية في البلاد التي فتحها العرب وغزوها . والآن كيف بدا هذا التراث القديم لهم ؟ ظهر لهم هذا التراث في ثوب الهلينية المتأخرة ، أعني في صورة المسيحية الشرقية واليهودية اللاحقة على التوراة ، ثم في صورة المانوية والزرادشتية المشبعة بالروح اليونانية . فكأن تراث الأوائل قد شاعت فيه آنئذ روح شرقية عميقة ، وكان أكثر شرقية مما كان في الغرب ، ولو أن المسيحية في الغرب لا تستطيع أن تنكر ينبوعها الشرقي . وقد حاول شيدر في المقال المذكور آنفا أن يميز بين الروح اليونانية وبين الشرق تمييزاً دقيقاً عن طريق التعارض بين هاتين الفكرتين : فكرة الثقافة وفكرة الخلاص . فالمثل الأعلى للتربية عن طريق الثقافة يرمي إلى تقويم الشخصية عقليا عن طريق القيم الموضوعية وعن طريق الجماعة ، بينما النزعة

السائدة فى الروح الشرقية هى الحاجة إلى خلاص الروح ، ذلك الخلاص الذى يصبو إلى عبور الهاوية التى تفصل بين الله العلى القدير وبين الانسان الفرد . فاذا كان هذا الوصف للتضاد النظرى بين الروح اليونانية والروح الشرقية صحيحاً دقيقاً ، فانا نرى فى الواقع العملى أنه كان ثمة تأثير متبادل منذ زمن مبكر ، لدرجة إنه ليس فى استطاعتنا أن نعلم حقاً أى الروحين : اليونانية أو الشرقية قد سادت على الأخرى فى هذا الامتزاج الذى حدث بينهما . ويكفى أن يتأمل الانسان فى الاورفيين أو فيثاغورس أو الرواقيين أو الهلينية كلها . بل إن المرء ليميل إلى أن يسال هذا السؤال الذى يبدو كأنه بدعة مخالفة ، أقول أن يسال عما إذا لم تكن أعمال إفلاطون الفذة يمكن تفسيرها بان عبقريته استطاعت أن تجمع بين التفكير اليونانى والتدين الشرقى ماجعل العصر المتأخر يعتبره مبشراً بالمسيحية . وهى التى فيها يبدو هذا الامتزاج بعينه .

وعلى كل حال فان الروح اليونانية قد هضمت فى العصور المختلفة من عصور تطورها عناصر شرقية جديدة دائماً وأظهر مثل لذلك ماحدث فى العصر الذى مر بين الاسكندر وأول التاريخ الميلادى ؛ ثم ماحدث من جديد مرة أخرى عن طريق امتزاج الهلينية الناشئة فى هذه القرون ، بالمسيحية والمانوية والأديان الشرقية الأخرى . وهذه الهلينية المطبوعة بالطابع الشرقى قد بلغت غايتها فى الإسلام نهائياً .

ثم إنا نرى كفاح المسيحية من أجل استقلالها وتوكيد ذاتها بازاء الروح اليونانية الشرقية المجسدة فى «الغنوص[1]» تتكرر من جديد فى الاسلام فى القرون الأولى تحت أسماء أخرى . فكما كانت المسيحية الأولى معادية

---

(١) [«الغنوص» كلمة يونانية γνῶσις معناها فى الأصل «المعرفة» ولكن معناها الاصطلاحى هو النزعة إلى إدراك كنه الاسرار الربانية بوساطة هذا النوع السامى من المعرفة الذى يقابل مايسمى عند الصوفية المسلمين باسم « الكشف » أوهو هذا الكشف نفسه =

للروح الهلينيـــة ، كان الإسلام الأول على العموم معادياً هو الآخر للروح الهلينية . نعم إن محمداً فى كلامه عن الحساب قريب من المسيحية النسطورية ومن أفكار الرهبانية المسيحية ، ولكن طابع هذه المسيحية التى كان يتكلم بعض أبنائها اليونانية مأخوذ عن مصدر شرقى . والميزة الرئيسية للقرآن هى أنه كان يؤثر تأثيراً مضاداً للروح الهلينية فى عصر تغلغلت فيه الهلينية . وفى اللحظة التى تخطى فيها الاسلام حدود مهده الأول بدأ الصراع والتصادم . وكان الاعتقاد السائد من قبل أن هذا الصراع قد ظهر فى صورة مناظرات جدلية مع المسيحية استناداً إلى أن مسائله الرئيسية كانت على شكل أسئلة لا على شكل حلول ، أما اليوم فيستطيع المرء أن يدرك أن المـانوية والزرادشتية كانتا له عدوتين خطيرتين كالمسيحية على أقل تقـــدير ، وأن « غنوص » المانوية والمذهب الشبيهة بها كانت خطرة على الإسلام خطراً

= والذى أعطاها هذا المعنى هم طائفة من المفكرين، إن صح أن نسميهم بهذا الاسم، عاشوا فى القرون الأربعة الأولى من ميلاد المسيح . ومنهم من كانوا مسيحيين ومن كانوا يهوداً ومن كانوا وثنيين . فمسيحيون منهم مثل القديس كليماس الاسكندرى والقديس أوريجانس كانوا يرمون من وراء هذه الحركة إلى تأييد المسيحية فحسب . أما أنصار هذا المذهب الحقيقيون أمثال بزليدس وفلنتينوس ومرقيون فهم الذين خلطوا الإيمان بأنواع مختلفة من التفكير الشرقى القديم ، وخصوصا منه الفارسى والسريانى ، وباللاهوت اليهودى ، وبعض المذاهب اليونانية الفلسفية وهى الأفلاطونية والفيثاغورية والرواقية ، وكونوا من هذا كله نوعاً من الصوفية . وأهم آراء هذه الصوفية القول بالثنائية بين المادة وذات الألهية ثم محاولة اجتياز الهوة التى تفصل بينهما عن طريق سلسلة من الوسطاء . فالذات الالهية أو القوة الكبرى يصدر عنها العقل ثم النوس ثم اللوغوس ثم الانثروبوس ، ويتلوها مقدار كبير من الكائنات الروحانية أو « الأيونات » فى تدرج تنازلى حتى تصل إلى المادة ، وهى أصل الشر والسبب الذى من أجله انحطت طبيعة الانسان . ولكن الانسان يستطيع عن طريق « الخلاص » أن يعود إلى الذات الالهية والأصل الأول ، على شكل تصاعد يبدأ من المادة ويمر بالأيونات حتى يصل إلى الذات الالهية . وهذه المذاهب الغنوصية نتاج رد فعل الروح الهلينية ضد الروح المسيحية التى بدأت تسود فى ذلك الحين . راجع كتاب هانز ليزجانج بعنوان « الغنوص » H. Leisegang, *Die Gnosis*] .

مباشراً . لذلك نرى أن أول مدرسة كلامية فى الاسلام ، ونعنى بها المعتزلة ، قد استفادت بعضاً من أصولها ومسائل بحثها عن طريق كفاحها ضد المانوية[١] وفى كل هذه الألوان من الكفاح تكونت جبهة كفاح فريدة فى بابها . فالدولة والمذهب الدينى الرسمى يسيران هنا ، كما يسيران فى كل مكان ، جنباً إلى جنب وفى صف واحد . ولكنهما فى كفاحهما ضد « الغنوص » الذى لا يعترف لأحد بسلطان ، يهيبان بالروح اليونانية الحقيقية كى تساعدهما . ومن أحسن الأمثلة التى يظهر فيها هذا التناقض قضية الحلاج ، وكان غنوصياً ، وهى التى انتهت بأن حكم عليه بالقتل . ومع أن عبارته المشهورة « أنا الله » لم تكن موضوع قضيته ، إلا أنها أصبحت العبارة التى أعلن بها اتحاده الصوفى بالله وحبه الوجدانى الذى فيه امتزج بالله[٢]. وكان مناظره وقاضيه فى هذه القضية ابن داود[٣] وهو من رجال الدين الرسميين وفى الآن نفسه عالم بفلسفة أفلاطون

---

(١) راجع مقال نيبرج عن « الكفاح بين الاسلام والمانوية » فى مجلة المستشرقين الألمان H.S.Nyberg *Zum Kampf Zwischen Islam und Manichäismus,* Orient. Lit. Zeitung Bd. 32 (1929) p. 425 ff.

(٢) أنظر كتاب ماسينيون عن الحلاج ج١ ص١٧٧ : Louis Massignon, *La Passion d'al-Hosayn — ibn-Mansour al-Hallaj, martyre mystique de l'Islam* Bd. I, p. 170. وراجع فيما يختص بالصلة بين الغنوص والاسلام كتاب تورأندريه عن « شخصية محمد فى مذهب أمته واعتقاداتها » Tor Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* 1917 (Archives d'études orientales Bd. 16) ثم كتابه عن « المسيحية ونشأة الاسلام » *Der Ursprung des Islams und das Christentum,* Uppsala 1926

(٣) [هو أبو بكر محمد بن داود بن على بن خلف الأصفهانى الظاهرى ، ابن مؤسس مذهب الظاهرية وأحد الفقهاء والأدباء المشهورين . ولد سنة ٢٥٥ هـ (سنة ٨٦٨ م) ودرس على أبيه وعلى أحمد بن يحيى الشيبانى النحوى المشهور ، وما كاد يبلغ السادسة عشرة حتى توفى أبوه فخلفه على رئاسة المذهب .

وهنالك شيئان كانا السبب فى شهرته وخلود ذكره وهما أولا الدور الخطير الذى لعبه فى محاكمة الحلاج فهو الذى أصدر الحكم الذى نفذ فى الحلاج بعد اثنى عشرة سنة من وفاة ابن داود .

وثانيا الكتاب الذى ألفه وهو فى غضارة الشباب ونعنى به كتاب « الزهرة » . وهو أول كتاب ألف فى العشق ، فى جزئين : الأول منهما يشتمل على ٥٠ فصلا و ٥٠٠٠ بيت من =

وله كتاب عنوانه « كتاب الزهرة » وصف فيه الحب الأفلاطونى وكشف فيه عن معرفة عميقة بكتب أفلاطون . حتى أنه يذكر مثلا أسطورة الانسان الأول [الذى كان ذكراً وأنثى معاً] المشهورة ، الواردة فى حديث ارستوفان فى محاورة « المائدة » بنصها . وهو هنا يعارض أفلاطون صاحب « المائدة » بأفلاطون الغنوصى ، مما لا يفيدنا فى هذا المقام .

ولقد سادت روح « الغنوص » فى صدر الاسلام كله ثم سدت التصوف الذى كان يعد فى البدء بدعة خارجة عن الدين ولكنه أصبح بفضل الغزالى « خالياً من السم » معترفا به من أهل السنة . وظل الإسلام منذ أن قوى قوة كافة يهدده نتاج الغنوص الجامع بين أصول قديمة يونانية وأصول شرقية . نعم ليس من الثابت المؤكد حتى الآن تحديد كيفية نشوء هذه الحركة . ولكن ليس من شك فى أن الآراء الغنوصية كانت مادة خصبة انتفع بها الفاطميون فى دعوتهم الشعبية أولا ، ثم الاسماعيلية من بعد . ومنذ زمن غير بعيد استطاع عالم شاب هو پول كِرَوس [1] أن يبين أن مجموعة كتب

= الشعر المختار تدور حول العشق : أحواله وقوانينه وأوجهه ، وما بقى فهو شرح وتعليق على هذه الأبيات فى نثر فاتن خلاب .

ويكن يقرأ اسم الكتاب هكذا « الزُهرة » بضم الزاى وفتح الهاء أى نجم الزهرة المعروف فى اللغات الأجنبية باسم ڤينوس . ولكن هذا غير صحيح والصحيح هو قراءته « الزَهْرة » بفتح الزاى وسكون الهاء واحدة الأزهار . راجع بروكلمن ، تاريخ الأدب العربى ، الملحق الأول ص ٢٤٩ إلى ص ٢٥٠ . ونيكل الذى نشر الكتاب حديثاً يقرأه أيضاً كما فعل بروكلمن أى « الزَهرة » بفتح الزاى ويترجم عنوانه هكذا The book of the flower والكتاب قد طبعه نيكل A. R Nykl بمساعدة إبرهيم طوقان فى شيكاغو سنة ١٩٣٢ تبعاً للمخطوطة التى ظن نيكل أنها الوحيدة وهى الموجودة بدار الكتب المصرية (فهرست دار الكتب حـ ٤ ص ٢٦٠ (الطبعة الأولى للفهرست) ، و حـ ٣ ص ١٧٩ (الطبعة الثانية للفهرست)) . والواقع أن هناك مخطوطاً ثانياً فى تورين (رقم ٦٨) قد أخبر بوجوده الينو (« الشرق الحديث » سنة ١٩٣٣ ص ٤٩٠) وهو يحتوى أيضا على الجزء الثانى وهو غير موجود فى المخطوطة المصرية . وعند الأب انستاس الكرملى فى بغداد نسخة غير كاملة من هذا الجزء الثانى] .

(١) پول كروس : تهافت أسطورة جابر بن حيان سنة ١٩٣٠ , Paul Kraus, *Der* =

جابر بن حيان كانت اسماعيليـــــة ونموذجاً سابقاً لكتب إخوان الصفا فى البصرة ، وهى كتب لازالت حتى اليوم أساساً لمذهب الاسماعيلية فى الهند .

فالغنوص إذاً كان يحارب الاسلام دينياً وسياسياً . وفى هذا النضال استعان الاسلام بالفلسفة اليونانية ، وعنى بإيجاد عالم من العلوم الدينية العقلية يشبه عالم العصر المدرسى فى أوربا فى العصور الوسطى . فكأن الاسلام الرسمى قد تحالف اذاً مع التفكير اليونانى والفلسفة اليونانية ضد «الغنوص» الذى كان خليطاً من المذاهب القائمة على النظر والمنطق ومذاهب الخلاص[1] ومن هنا نستطيع أن نفسر حماسة الخليفة المأمون للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين إلى العربية ، وهى حماسة غير مفهومة ولا معهودة فى الشرقيين . وقد اعتاد الناس أن يفسروا ذلك حتى الآن بإرجاعه إلى ميل هذه الطاغية المستنير إلى العلم وحبه له. ولكن إذا كانت الرغبة فى ترجمة كتب الأطباء القدماء قد نشأت عما اشتهرت به المدارس الطبية الكبرى من حاجة عملية إلى هذه الكتب فلعل ترجمة كتب أرسطو أن تكون قد نشأت بالضرورة عن حاجة عملية كذلك . وإلا فانه إذا كانت المسألة مسألة حماسة للعلم ورغبة خالصة فى تحصيله فحسب ، لكان هوميروس أو أصحاب المآسى من بين من ترجمت كتبهم أيضا . ولكن الواقع أن الناس لم يحفلوا بها ، ولم يشعروا بحاجة ما إليها .

ويخطىء المرء حين يصور المذهب الرسمى بصورة المنتصر على الغنوص الهليني . فالدين الإسلامى أقام بناءه المذهبي فى جو من التفكير الحر ، بعكس الدين المسيحى الذى تمثله كنيسة قائمة على نظام تصاعدى بيدها خلاص الناس وهنا يظهر الفارق واضحاً بين الروح اليونانية الشرقية وبين الروح الرومانية

Zusammenbruch der Dschabir Legende, im dritten Jahresbericht des Forschungs-Instituts für Geschichte der Naturwissenschaften in Berlin, 1930.

(١) [أى مذاهب الغنوص القائلة بالمعرفة عن طريق الكشف لا عن طريق المنطق والبرهان].

اللاتينية . ففى الإسلام كان مجال الاختلاف أوسع بكثير منه فى المسيحية لأنه لم يكن به شيء يشبه القاضى الذى يصدر الحكم الفاصل لا استئناف له . و لروح الهلينية تبدو بأعظم مظاهرها فى تكوين المذاهب والفرق . أما نظرية الامام المعصوم عند الشيعة فمأخوذة من الغنوص . وهى تدل على الميل إلى الاعتراف بسلطان معين ، ميلا فيه مغالاة وشدة أكثر مما فعل المذهب السنى الرسمى . وانتصار هذه النظرية لابد و نه كان يؤدى بالاسلام إلى أن يكون أكثر هلينية . ولكن ذلك لم يكن ليقرب الاسلام من نظام الكنيسة الغربية وإنما كان مما يبعده عنه ، ذلك لأن الكنيسة الغربية كما قلنا قد اتخذت طابعها وجوهرها من كفاحها ضد الغنوص ، بينما الاسلام الرسمى قد حارب الغنوص نظرياً فحسب ، ولكنه فى الواقع وعملياً سمح له بالتغلغل والنفوذ إلى معتقدات الجمهور ، ووفق بينه وبين مذهبه هو . ولان كنا الآن لازلنا فى بداية البحث عن تاريخ التدين الإسلامى [1] إلا أنه من الثابت أن الغنوص قد أثر فى إيجاد هذه الصورة التى صورتها العصور الوسطى الاسلامية المتأخرة لمحمد ، وكان سبباً أيضاً فى إيجاد مايشبه عبادة محمد . وهذه العبادة وتلك الصورة مخالفتان لما كان عليه الاسلام الأول كل المخالفة . أما أولياء الله فى الاسلام ففى مقابل الأرواح القدسية فى الهلينية ، حتى أن محمداً وهو نموذجهم الأعلى ينتهى بأن يصبح هو العقل الموجود منذ الأزل ، وأن يكون لرحيم المخلِّص القدير . وعن طريق هذا المذهب انقلبت فكرة الوحى التى كانت موجودة فى الاسلام الأول إلى ضدها . وإلى جانب تأثير الأفكار الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية المحدثة فى الفرق الصوفية المختلفة كان

---

(١) راجع كتاب تور أندريه سالف الذكر . ويبدو لمن لمؤكد أن الاحتفال بمولد النبى نشأ تحت تأثير مسيحى .

(٢) [هؤلاء هم الكائنات الروحية الوسيطة بين الذات الالهية وبين الانسان ، وقد أوردنا شيئاً عنهم فى تعليقنا على لفظ غنوص] .

لهذه الأفكار أثرها أيضا فى الاسلام وقد ظل الكثير منها حياً فيه . «فالانسان الكامل» هو الانثروبس تليوس ἄνθρωπος τέλειος و « الذات الحقانية » هى الايزوثيوس فوزيس ἰσόθεος φύσις فى الغنوص . حتى أن المرء ليستطيع ان يجد كل المصطلحات الهلينية فى الاسلام ، وحتى عند الكتاب السنيين أيضا . وكتب ككتب جابر أو إخوان الصفا لايزال أفلوطين يحيا فيها ، وبدونه لانستطيع أن نفهم التاريخ الروحى للاسلام على وجه العموم .

ولم يكن هذا علماً اختصت به طبقة معينة من المريدين والسالكين ، وإنما كان من بعض نواحيه نوعا من الفلسفة الشعبية الشائعة فى طبقة المثقفين ، وكان إلى جانبها تيار دينى شعبى عبـــارة عن طائفة من السحر والنارنجيات الهلينية ، النظرية والعملية . فالسحر والتنجيم ، وضرب الرمل ، والرؤيا والأعداد ، وفوائد الحب ، والتمائم من كل نوع ، كل هذه الأشياء أصبحت عربية إسلامية . ولكن هذا دخل الهلينية من قبل عن هذا الطريق نفسه وكان منه جزء غنوصى خالص . ثم إنه انتشر انتشاراً سريعاً حتى أصبح الشعب يزاوله باستمرار . ولكى يبرروه قالوا إن الله شرعه للناس . واليوم نرى هذا النوع من السحر الاسلامى يسير طليعة للاسلام غازياً بلاد الزنوج الوثنية التى لا تؤمن بالاسلام الرسمى إلا بعد ذلك بزمان طويل غالباً ، كما تقتضيه طبائع الأشياء . وكان ثالث العوامل التى أدت إلى نفوذ طبيعة السحر الغنوصى فى الاسلام الرسمى كمقدمة لتغلغل الروح الهلينية إنتشار الافكار بطريق العدوى . وعملية العدوى هذه ذات أهمية عظمى فى بحثنا هذا . فالأفكار والصور القديمة لا تؤخذ هكذا عن وعى ، وإنما هى تحيا غالباً بطريقة لاشعورية ، وتنتشر عن هذا الطريق . وهى فى سيرها هذا قد تحارب أحياناً ولكنها لا تقهر . والاسلام نفسه لم يكن شيئاً آخر إلا استمراراً لهلينية تصير أسيوية شيئاً فشيئاً . وما ينطبق هنا على السحر وأفكار السحر وصوره ، ينطبق أيضاً على الهيئات الاجتماعية التى ظهرت

فيها شعائر السحر بأجلى ما ظهرت . فكانت الصورة الاجتماعية للتصوف جماعات الأخوان والطرق الصوفية وهي ليست في جوهرها إلا الأشكال الباقية من الجماعات الدينية في أواخر العصور القديمة . وعلى كل حال فإنها تقوم اليوم في الشرق بنفس الوظائف الاجتماعية التي تقوم بها الاتحادات عندنا . ولم تكن هذه العملية ، عملية عدوى الأفكار وانتقالها ، قاصرة على الميدان الديني فحسب ، وإنما انتقمت أيضاً إلى الميادين الأخرى[١] . فإن النظام الاقطاعي الاسلامي نشأ عن نظام ضريبة الايجار في أواخر العصور القديمة ونظام الولاة [procuratores] عند الرومان .[٢]

وهذه العملية عملية طبيعية . إلا أنه لما كان قد نظر إلى الاسلام باعتباره شيئاً جديداً كل الجدة ، واعتبر من جهة أخرى أن الدين والحضارة شيء واحد ، فقد نشأت أسطورة حضارة العرب ، تلك الاسطورة التي ألقت غشاء على عيون المؤرخين ، فحالت بينهم وبين رؤية هذه الحقيقة الناصعة وهي أن الحضارة القديمة قد استمر حاملوها هم حاموها الاصليون واستمر مسرحها هو مسرحها . ذلك أن الاسلام كان هو الأجنبي الغريب الذي أراد أن يغزو العالم القديم المتأخر ، ولكنه خضع من بعد لما كان عليه هذا العالم القديم من تفوق وسمو، ولم يستطع أن يجعله عربياً إسلاميا إلا في الظاهر فحسب . ثم إنه جعل فارق بينا بينه وبين الغرب في نفس الوقت . وكان الغرب قد أصبح قبل قيام الاسلام مهبط الحضارة القديمـــة الحقيق ، وكانت الامبراطورية الرومانية قبل اضمحلالها قد أنشأت وحدة حضارية على الرغم من تشعبها في انحاء عدة . ثم إن القانون الروماني رُتّب ونظم قبل قيام النبي

---

(١) راجع كتابي : دراسات إسلامية ج١ ص ٢٣٤ Islamstudien,

(٢) [كانت وظيفة هؤلاء إما تحصيل ضرائب أو إدارة المقاطعات التي يولون إدارتها . ولم يكن لهم حق الحكم بتوقيع عقوبات أو غرامات ، ولا الفصل في المسائل التي تمس الدولة مما تثيره القضية . أما مصادرة الأملاك فلم يكن ليحدث إلا بعد حكم القضاء]

بدعوته بزمن قليل . وأثره[١] من بعد فى الشريعة الأسلامية واضح فى كل مسألة . حتى أنه ليكاد يكون لكل مبدأ من مبادئها ما يقابله فى القانون الرومانى . ومع هذا كله فان الشريعة الاسلامية ليست قانونا بالمعنى الرومانى ، ولكنها شىء آخر مختلف كل الاختلاف ، إن فى مجموعها أو فى جزئياتها ، حتى ليمكن القول بان الشريعة الأسلامية هى النتاج الروحى الحقيقى المستقل الذى أخرجته الحضارة الأسلامية . فالقانون الرومانى سرى إلى الشريعة الأسلامية كما سرى « الغنوص » إلى الدين الأسلامى ، لا كما كانت الحال فى نزاع القانون الجرمانى مع القانون الرومانى منذ بدء هذا النزاع حتى قيام الكفاح من أجل قانوننا الألمانى المدنى .

وإذا مابحثنا حضارات البلدان التى فتحها العرب استطعنا أن نحكم بسهولة أن كل شىء بقى فى الاسلام كما كان على عهده القديم ، لم يضف إليه جديد سواء فى ميادين السياسة وفن الحرب والاقتصاد أو العلم والفنون والصناعات وإن المرء لتداخله الدهشة من المترجمات الضخمة العديدة فيحسب أن أفكاراً جديدة قد أدخلت إلى مهد الحضارة الاسلامية . ولكن هذا الرأى باطل من أساسه . فكل شىء بقى عملياً كما كان من قبل . ولكن كما أن وثائق الدولة والادارة التى كانت تكتب من قبل باليونانية أو الفارسية أو القبطية أصبحت تكتب آنئذ بالعربية دون أن يغير الانسان شيئاً جوهرياً فى الادارة ، فكذلك كان لابد من ترجمة الكتب الرئيسية فى جميع العلوم ثم الكتب الشعبية إلى اللغة الجديدة التى أصبحت اللغة السائدة ولغة التخاطب فى المجتمع ، ألا وهى اللغة العربية . ولم يقع صراع حقيقى مع الأفكار الجديدة إلا فى باب الدين . وهنا أيضاً انتصرت الهلينية من الناحيـة العملية كما رأينا من قبل .

---

(١) اهدى الأستاذ جوتهلف برجشترسر تهنئة عازجها السرور على الآراء التى أدلى بها فى نقده لكتاب سنتلانا : « قواعد الشريعة المالكية » ، فى مجلة المستشرقين لنقد الكتب Orientalistische Literaturzeitung 1929, S. 277 ff.

فكانت صورة الكون هى نفس الصورة التى رسمها بطليموس له . وكان لأبقراط وجالينوس السيادة فى ميدان الطب . والمسألة كلها هى أنه لما كان من غير المستطاع ترجمة كل الكتب القديمة الشائعة بين عشية وضحاها ، فان أخبار ترجمتها توحى إلينا بفكرة أنه كان هنالك شعور بالرغبة فى بث الروح اليونانية وإذاعتها . والواقع أن مثل هذا الشعور لم يكن موجوداً قط . وإنما جرى الناس وراء الحاجة العاجلة ، وكان عليهم أن يعملوا حساباً لهذه الحقيقية وهى أن رؤساء الدولة فى العصر الأول على الأقل لم يكونوا يفهمون إلا اللغة العربية ولم يقم بعد دليل على أن هذه التراجم كان يقصد بها تقوية روح الثقافة والتربية . فاذ كان هذا الرأى صحيحاً بالنسبة إلى إدارة الدولة والاقتصاد والعلم والفنون والصناعات ، فان الحال على خلاف ذلك طبعاً فى ميدان العلوم الدينية والأدب . أما الكفاح من أجل الدين ومن أجل الشريعة فقد تحدثنا عنه من قبل . وأما الأدب فكان عليه أن يتأثر باللغة السائدة إلى حد بعيد بطبيعة الحال . وقد كانت اللغة العربية إلى جانب الدين والشريعة ، الثروة المستقلة الثالثة التى أتى بها الفاتحون مع الفتح . فالشعر العربى كان التعبير الفنى الصحيح عن الروح العربية . غير أن العرب لم يعنوا بهندسة البناء ولا بالنحت ولا بالتصوير . وعلى هذا النحو كان مثل الجمال الأعلى للشعر البدوى عاملا من بين العوامل التى أثرت فى الأدب الناشىء الذى شاعت فيـــه روح هلينية تختلف قوة وضعفا ، والذى كان مكتوبا بلغة عربية . ولا يزال البحث فى هذه المسألة عند بدايته . ولكن بعض الأمثلة تقرب إلى إذهاننا فكرة أن الصور الفنية القديمة والأفكار والمواد المأخوذة عن دوائر الفيثاغوريين المحدثين ، والكلبيين قد لعبت دوراً حاسماً فى تكوين الأدب العربى[١] . ومن هنا يظهر مرة أخرى أن الأدب

(١) أول من بدأ البحث فى هذا الاتجاه مارتن پلسنر فى كتابه « تدبير المنزل لبريسون الفيثاغورى المحدث » *Das Oikonomikos des Neupythagoraers Bryson*. Heidelberg, 1928 (*Orient und Antike*, Bd. 5.).

الأسلامى يمكن عده مكملا للعصور القديمة المتأخرة .

ومهما يكن من شيء فلم تكن فى الشرق هوة تفصل بينه وبين تقاليد الأوائل المتأخرة . إنما استمرت هذه التقاليد تحيا ، فى شيء قليل من التغيير وفى لغة جديدة . كما أنه من الطبيعى أن يكون ثمة تقدم فى بعض ميادين العلم ، مثل الرياضيات والعلوم الطبيعية وربما الطب كذلك . وهذه الحالة توضح لنا كيف استطاع الشرق فى القرون التالية أن يصبح معلماً لأوربا التى لم يكن فيها ثمة استمرار لتقاليد علمية لم تتغير نسبياً . والذى تلقته أوروبا كان العلم الهلينى فى صورة عربية موسعة بعض التوسع ، ثم النصوص الأصلية القديمة فى ترجمة عربية: مثل كتب أرسطو الحقيقية لا كتبه المغيرة تحت تأثير أفلاطونى جديد . ولم تكن العناية بها بفضل العرب ، إذ لم يعمل العرب إلا أن حافظوا عليها ونشروها كما وجدوها من قبل . أما الأثر الأدبى الفنى الذى كان للعرب فى أسبانيا والذى وصل أيضاً عن طريق الصليبيين إلى أوربا وكذلك التحسينات التى أدخلوها على إدارة الدولة أو فن التجارة ، كل هذا نمر عليه مسرعين ، لأنه من الصعب علينا أن نتبين إلى أى حد لا يبدو الاسلام هنا كوسيط ورسول ينقل التراث القديم فحسب .

وأرجو أن يكون ما قلته حتى الآن كافياً ليعطى صورة مقاربة للحقيقة عن موقف الشرق فى العصر التالى للعصر القديم بإزاء تراث الأوائل . فهو قد استمر فى حمله مغيراً فيه بعض التغيير ، وهو اليوم يقوم بنفس هذا الدور ثم إن الاسلام قد نشر هذا التراث فى العالم الاسلامى كله باعتباره جزءاً من ثقافته . واليوم يجد الانسان منطق أرسطو والسحر الهلينى فى الهند وفى بحيرة تشاد . فكان الكتاب القدماء إذاً موضعاً للتقدير والاستفادة ، ولكنهم لم يكونوا مركز حركة ثقافية شاعرة بنفسها[1] ، كتلك التى نعبر عنها بكلمة

(١) لم يعرف الشرق النزعة الانسانية . ويجب أن يثبت هذا المعنى خلافا لما فعله كامل عياد فى كتابه عن « علم التاريخ والاجتماع » عند ابن خلدون Dr. Kamel Ayad, *De. Geschichts* = *Gesellschaftslehre. Ibn Ḫalduns* (Breysigs *Forschungen zur Geschichts und*

« النزعة الانسانية » Humanismus . ثم ان الأسلام لم ينظر إلى تراث الأوائل غير المكتوب على أنه كذلك ، لأنه كان من صور الحياة اللاشعورية عنده ؛ وكانت العناية بهـــذ التراث على صلة مباشرة بازدهار الحضارة الاسلامية وانحطاطها . أما نهضة الشرق التي نشهدها في الوقت الحاضر فمرتبطة لا بتراث الأوائل وإنما بأوربا الحديثة ، وخصوصا بميولها الثقافية الواقعية لا الانسانية humanist . وذلك أن تراث الأوائل كان في الشرق دائماً مادة فحسب ، ولم يبد له على أنه فكرة أو مبدأ أو نموذج أسمى يشعل قوة الابداع الذاتية فيه . والفارق الحاسم بين تأثير تراث الأقدمين في الشرق والغرب هو النزعة الانسانية .

ولكن ليس معنى هذا أن الغرب لم يكن فيه استمرار لتراث الأوائل ، فان المرء إذا قارن صور حياة القرون الوسطى الأولى الخارجية من حيث طريقتها وقيمتها ، كما فعلت أنا قبل الآن بمقدار ٢٥ سنة في بحث صغير عنوانه « المسيحية و لاسلام[١] » ، يشعر بأنه — بغض النظر عن الدين — قد أصبحت كلمة جيته في « الديوان الشرقي المؤلف الغربي » حقيقة ، وهي كلمة قصد بها غير ذلك تماماً . وهذه الكلمة هي : « لم يعد من الممكن فصل الشرق عن الغرب » . ذلك أن النظرة العامة إلى العالم والحياة في كلا الشرق والغرب متشابهة في الواقع كل التشابه ، لأنها صدرت عن ينبوع واحد ، وأخذت من مصدر و حد . ولكن إذا جعلنا نقطة البدء هذا البحث الذي نحن فيه وأردنا أن نتخذ من اختلاف موقف كل منهما بالنسبة إلى تراث الأوائل وسيلة لأدراك مميزات الشرق والغرب ، إذاً لبدا لنا أن هذه المشابهة

= *Gesellschaftslehre*), 1930, S. 32. فقد أساء استعمال معنى النهضة الانسانية . كذلك عنو ن كتاب A. Metz, *Die Rennissance des Islams*, « نهضة الاسلام » . مفس مثير للبس Heidelberg 1912. وهو كتاب قيم لا يعيبه إلا ما يحدثه عنوانه من لبس .

(١) أصبح هذا البحث ضمن مجموعة « دراسات الأسلامية » جـ١ ص٣٨٦ وما بعدها.

فى الظاهر فحسب . فالاختلاف النوعى والجنسى ، واختلاف الوسط الجغرافى وقيام تاريخ مستقل لكل واحد منهما ، كل هذا يجعل تراث الأقدمين ينتج فى الغرب تطوراً من نوع آخر يختلف كل الاختلاف عنه فى الشرق . وهذا التطور مشكلة من أهم مشاكل التاريخ الغربى العام كله ، لا التاريخ الروحى فحسب . ومن أجل هذا فلربما يبدو من الجرأة بمكان أن نتقدم هنا بأكثر من مثلين اثنين لتوضيح رأينا .

كان من العوامل الحاسمة فى هذا الباب ذلك الاختلاف الناشىء عن تقسيم العالم القديم إلى عالمين : يونانى ولاتينى . فلإن كان القانون الرومانى كما رأينا قد أثر فى الشرق وفى تكوين الحضارة الشرقية ، فان مرافق الحضارة الرومانية كانت بطبيعة الحال أكثر وضوحاً فى الغرب منها فى الشرق . كما أن التراث اليونانى يكاد يكون قد ظهر كله فى ثوب لاتينى . ثم إن الشرق قد أصبح فى النهاية مقاطعة رومانية ، وجستنيان نفسه على الرغم من مشاكل الشرق العديدة وجه نظره دائماً نحو الغرب . أما الامبراطورية الرومانية فلم تكن إلا روما الخالدة . وفكرة روما الخالدةهذه هى فكرة الأوائل . وقد سادت القرون الوسطى فى الغرب ؛ ولكنها لم تكن بطبيعة الحال ذات أهمية بالنسبة إلى مقاطعات الشرق التى فتحها العرب . لذلك رأينا نظرية الدولة فى عصر الخلفاء متصلة بالأكاسرة لا بالقياصرة . أما فى الغرب فقد انتقلت نظرية الامبراطورية القديمة إلى الكنيسة من جهة ثم إلى القيصرية الغربية من جهة أخرى . ولهذا كانت المنازعات والمشاكل بين البابوية والقيصرية فى العصور الوسطى حصة من حصص تراث الأوائل ، وهى حصة لم يعرفها الشرق ولم يظفر منها بنصيب .

وعلى هذا المسرح السياسى الضخم بدأ صراع الغرب الروحى مع تراث الأوائل . وكانت مشاكل هذا الصراع منذ البدء مخالفة لتلك التى كانت فى الشرق ، لأن تراث الأوائل فى الغرب قد عانى تجربة النزعة الانسانية مرة

سابقة فى العصر الرومانى . فهذه النزعة الانسانية[1] لم تبدأ فى منتصف عصر النهضة فحسب ، وإنما هذه النزعة التى لاتزال تؤثر فينا وفى ثقافتنا حتى اليوم من صنع الرومان لا فى صورتها فحسب ، بل وفى جوهرها ومعناها كذلك . فقد أصبحت الثقافة اليونانية بالنسبة إلى الرومان تجربة حيوها وعاشوها ، فصارت تكون جزءاً من ثقافتهم العقلية وتركيبهم الروحى : وكما قال ڤرنر يجر : النزعة الانسانية « هى فكرةُ الحضارة القائمةُ على فكرة ثقافة الانسان البحتة وتربيته . وهى التى صنعها اليونانيون حين وصلوا إلى أعلى درجة من درجات تطورهم » ؛ ثم هى من جهة أخرى مركب حضارة بعض الشعوب الخاصة وثقافتهم مع الحضارة اليونانية . «إلا أن هذا المركب لا يقوم على التبعية التاريخية ، ولا على الصلة التى بين علة ومعلولها ، وإنما هو فكرة الامتزاج الروحى الشعورى بالحضارة اليونانية ، ونفوذ كل واحد فى الآخر ، كما نراه محققا عند الرومان لأول مرة فى أجلى صورة » .

والمهم أن هذه العملية قد بلغت غايتها عند الرومان قبل أن تستقر الروح الشرقية فى الامبراطورية الرومانية المتأخرة ، فأصبحت بذلك عقيدة لاتينية أدبية ظلت أيضاً فى العصر المسيحى لسبب بسيط هو أنها كانت موجودة فى الكتب اللاتينية أعنى أن السبب كان لغوياً أدبياً فحسب . ويكفى أن يذكر الانسان القديس أوغسطينس شاهدا على ذلك . ومن قبل العصر المسيحى وفى عهده كانت ثروة الأوائل المتأخرين المطبوعة بطابع شرقى قد دخلت الغرب ونفذت إليه . ومن الشواهد على مقدار تلاؤم المسيحية مع عالم الأوائل[2] ذلك الحكم الذى نطق به فرفريوس ، أحد مشاهير الأفلاطونيين

(١) راجع بحوث نوردنز Nordens ويجر Jaeger . فمن بحوث يجر راجع مثلا بحثه المعنون « الأوائل والنزعة الانسانية » *Antike und Humanismus*, S. 12 ثم « النزعة الانسانية كتقليد وكتجربة روحية » *Der Humanismus als Tradition und Erlebnis* in, *Vom Altertum zur Gegenwart*, Leipzig 919.

(٢) راجع كتاب فون هرناك *Aus der Friedens und Kriegsarbeit*, S. 49.

المحدثين ، عن أوريجانس ، أشهر اللاهوتيين المسيحيين المعاصرين له «كان (أى أوريجانس) فى آرائه عن الله والكائنات كأحد اليونانيين » . ولكن كان طبيعيا أيضا أن يكون إلى جانب هذا الاتفاق فى الآراء اختلافات : مثل ما كان حول مسألة قدم العالم وحدوثه . ولكن المسيحيين فى القرن الثالث كانوا فى فلسفتهم وأساطيرهم ومعتقداتهم وتقواهم يشبهون المتأخرين من القدماء فى نظرياتهم وأعمالهم كل الشبه ، حتى أن المسيحية استطاعت أن تخلع عالم الأوائل بطريقة آلية صرفة . وحينئذ لن يعود من الممكن قيام نزعة انسانية رومانية . وكان تطور الغرب يسير فى طريق آخر . وهذا التطور الذى وصفناه سابق على العصر الذى نحن بصدد البحث فيه الآن . وعلى الرغم من أن هذا التطور قد استمر يحيا فى ثوب الفكر المسيحى ، إلا أن فكرة النزعة الانسانية كانت قد ولدت من قبل ، وكان لابد لها من أن تبعث من جديد مرات أخرى .

إلا أن هذا العالم الفكرى المسيحى فى القرون الوسطى كان متشابها كل التشابه مع العالم الفكرى الاسلامى المعاصر له . ففى كلا المعسكرين قامت المحاولات الضخمة لاخضاع الايمان للعقل بنفس وسائل المنطق والتفكير القديم ، واليونانى منه على وجه الخصوص . وهنا وهناك كان لأفلاطون وأرسطو السيادة فى المناقشات والجدل الذى كان يقوم به القوم . وكانا يعتبران غالباً متعارضين . فأسىء فهمهما ، وشوهت أفكارهما . ولكن تأثيرهما على كل حال واضح غير منكور . ثم كان فى كلتا دائرتى الحضارة نزاع بين الكلام أو اللاهوت وبين التصوف ، بين المذهب السنى الرسمى أو مذهب الكنيسة وبين التقوى الشخصى والعبادة الخاصة . وكان ثمة تأثير مباشر عن طريق الكتب اليهودية والتراجم العبرية عن العربية (ويكفى أن نذكر هنا موسى بن ميمون) وفى كتاب أرنست كانتوروفتش عن « الامبراطور فريدرك الثانى[1] » وصف قيم حى لهذه المسائل .

---

(١) [ولد سنة ١١٩٤ وأصبح ملكا سنة ١٢١١ ثم أمبراطوراً لألمانيا سنة ١٢٢٠ =

فى هذا العصر ظهر النتاج الشرقى لتراث الأقدمين أسمى من الأوربى قطعاً . ومع هذا فان الحياة العقلية فى العصور الوسطى لايمكن تصورها بدون تراث الأقدمين . حقاً لو أمعنا النظر فى هذ العصر ظهر لنا اختلاف فى طابع رد فعل كل واحد منهما ، كما هى الحال لو قارنا مثلا القديس فرنسيس الأسيزى أو القديس توما الأكوينى بالشخصيات الاسلامية الكبرى التى تقابلهما فى الاسلام ، ولكن هذا الاختلاف الظاهرى ليس كبيراً كما هو فى عصر النهضة . ثم إن تيار التأثيرات القديمة الذى سرى إلى جانب الروح المدرسية كان قوياً فى الغرب عنه فى الشرق . لأن ذكريات الشخصيات الرومانية القديمة الكبرى كانت أكثر حياة فى الغرب بطبيعة الحال عنها فى الشرق ، بينما كانت العلوم الدنيوية اليونانية فى هذا الأخير أكثر . وساعد على قيام هذه الحال أن الكتب الوثنية اللاتينية كانت فى متناول يد الغربيين . وأوضح دليل على مقدار حياة التراث القديم فى الغرب أن الشخصيات الوثنية فى الكوميديا الآلهية تسير جنباً إلى جنب مع الشخصيات المسيحية ، وأن دانتِه قد اختار ڤرجيل مرشداً له ودليلا . ولعل المهم فهذا هو اتفاق وجود هذه التقاليد الثقافية مع تحول إيطاليا إلى البربرية ، ومع انتقال الثقافة المسيحية إلى أرض عذراء لم تكن لها تقاليد ثقافية . فأسس الغرب الجنسية والاقتصادية والسياسية كانت فى تعارض فاضح مع ميل الثقافة المسيحية إلى الخوارق والتصوف والزهد . وقد أبدع فريدرش پولزن فى وصفه لهذا التعارض الشديد حين قال[1] : « اتخذ الفرنجة والسكسونيون الصيغ المقدسة القديمة ، التى لقنتها الكنيسة إياهم ، عقيدة لهم دون أن تتغير نظرتهم فى الحياة وسلوكهم تغيراً جوهريا . ولهذ فان العصور الوسطى تشبه فتاة فى

= وقد اشترك فى الحملة الصليبية السادسة وتوفى سنة ١٢٥٠]

(١) Friedrich Paulsen, *Geschichte des gelehrten Unterrichts*, 3.Aufl. Bd. I,S.9.

(تاريخ التعليم العلمى ، الطبعة الثالثة ج ١ ص ٩)

لباس الشيخوخة والهرم . ولكن عدم التناسب هذا لم يصل إلى درجة الشعور القوى والادراك الواضح إلا فى عصر النهضة . حينئذ اكتشف الناس أن الدين المسيحى بروحه التصوفية ، ونزوعه إلى مافوق الطبيعة ، لا يعبر مطلقاً عن جوهر حياته الخاصـــــة ، وفى الآن نفسه اكتشفوا أن أستاذهم وهو حضارة الأوائل كان من قبل شاباً يشعر شعوراً من نوع مخالف ، ويفكر بطريقة أخرى غير طريقته فى عهد الشيخوخة . حقاً إن الناس كانوا يعرفون ذلك من قبل معرفة مجردة ، ولكنهم الآن والآن فحسب ، بدأوا يفهمونه . وحينئـــــذ بدأ التنافس بين شعوب الغرب للتخلص من تلك الأوضاع والتصورات المسيحية الخارجة على الطبيعة كما أبرزتها العصور الوسطى فى الفن والأدب والعلم . وأقاموا مكان هذه التصورات والأوضاع تصورات العصور القديمة وأوضاع الأوائل » . وعلى هذا النحو نشأت « النهضة » . وعبثاً حاول سفونَرولا أن يحمل على أرسطو وأفلاطون وڤرچيل وهوراس وشيشرون . وها هى ذى فكرة الخلاص تشتعل مرة أخرى من جديد . وهكذا وجد الغرب فى كتب أصحاب النزعة الانسانية الرومانية نفسه ، واكتشف ذاته .

وليس المجال هنا مجال التحدث عن كيفية نشأة النهضة ، والنزعة الانسانية فنحن نعرف منذ بحوث يعقوب بُرْكهَرت أن ثقافة القدماء لم تكن إلا الأداة التى اشتعلت عن طريقها الروح القومية فى الشعب الايطالى أول ما اشتعلت ، وذلك أن الغرب بدأ يعود إلى نفسه يفكر فيها ويكتشف ذاته فسقطت العصور الوسطى بما فيها من سيطرة الكنيسة وسيادتها ، وأصبح الطريق مفتوحاً أمام أوربا الجديدة . غير أن هذه العملية كانت فى تفاصيلها بطبيعة الحال عملية معقدة ، وليس إحراق سفونَرولا إلا رمزاً وحادثة من الحوادث . وإنما هى ابتدأت قبل ذلك بكثير حتى ان الناس ليتحدثون عن « نهضة » فى أيام شارلمان وفى أيام أوتّو ، ويجعلون النهضة الحقيقية تبدأ مع

لغة دائبة . والمسألة الحاسمة فى بحثنا هذا تنحصر فى السؤال الآتى :

لماذا لم يكن مثل هذا التطور إلا فى الغرب فحسب ؟

ذلك أن الموقف فى كل من الشرق والغرب متشابه . فكان فى الشرق قصور للأمراء كما كان فى عصر النهضة ، وكان الشرق يعنى بعلوم الأوائل ، ثم كان هناك أيضاً أدباء كأدباء النزعة الانسانية الأولين يصوغون قلائد المدح لمن كانوا فى كنفهم من الأمراء ، وكان هؤلاء يجزلون لهم العطاء ، وكان فى الشرق أيضاً تنازع بين مطالب الدين ومطالب الدنيا ، وهنا وهناك ساد الحكم المطلق . ومع هذا كله فان التطور فى الشرق انتهى إلى نوع يختلف كل الاختلاف عنه فى الغرب ، انتهى إلى عملية انحلال وركود وإلى انحطاط واضمحلال ، ومع هذا أيضاً كان الناس فى عصر النهضة يعرفون من علوم القدماء فى الشرق أكثر مما كان الناس فى الغرب منها يعرفون .

ولا زلنا بعد قرن من الدراسات فى الفيلولوجيا القديمة والنزعة الانسانية نميل إلى اعتبار النزعة الانسانية والعلم شيئاً واحداً . والحقيقة هى أن النزعة الانسانية سواء لدى الرومان أو فى عصر النهضة كانت شيئاً آخر غير العلم إذ أن المسألة فى عصر الرومان كانت مسألة رقى الشخصية ونموها، وفى عصر النهضة كانت ثورة أدبية شعرية،أى فنية، على الروح المدرسية العلمية الفلسفية فى أوج القرون الوسطى . قال يَولزن (١) : « وبهذا المعنى نستطيع أن نعرّف النزعة الانسانية بأنها تطور وإنماء للتربية الروحية غير العلمية ، وحينئذ أصبح الطريق مفتوحاً أمام نوع من العلم جديد بعد أن تكون السلطات القديمة قد تحطمت ، وسيادة الدين على الفلسفة قد قضى عليها ، والفلسفة الجديدة التى أنتجها عصر النهضة كانت نوعا من وحدة الوجود الطبيعية يشيع فيها الشعر والخيال » وبعد أن كان الناس إرسطاليين أصبحوا الآن (٢)

---

(١) راجع كتابه السابق الذكر جـ ١ ص ٧٥ .

(٢) راجع بحث همبوت رتر بعنوان « غاية الحكيم » ، كتاب عربى فى السحر الهلينى »

أفلاطونيين وأخذوا عن العرب التنجيم والعرافة الهلّينية بالصورة التي هي عليها في كتاب «غاية الحكيم» التي نراها عند أغريبّافون نتّسْهَيْم . ولكن المهم أنهم تركوا الآراء التي وصلت إليهم عن الأشياء إلى الأشياء نفسها . وأنهم رأوا الأشياء بعيونهم بطريقة ولو أنها ذاتية على شكل هواية لا تخصص ، إلا أنها مصحوبة بالقدرة على النفوذ إلى باطن الأشياء وبالرغبة في الحقيقة . وفي هذا يقول فون هرْنَك [1] : « إذا كان لوتر قد استطاع أن يقرأ المزامير ورسائل القديس بطرس وكتب القديس أوغسطينس ، وإذا كان قد قرأها كما قرأها بمعنى أنه كان ينفذ إلى ما فيها من أفكار ثم ينميها ويعلو بها ، فإنما يدين بذلك لا لعبقريته فحسب بل لعصره كذلك ، عصر النزعة الانسانية » . وليس أوضح من هذا بيانٌ للينابيع التي انبثقت منها النزعة الانسانية ومن أعماقها ارتفعت ، وليس أوضح منه دليل على أن النزعة الانسانية إلى جانب أنها كانت علماً كانت أولا وقبل كل شيء اتجاها روحياً شاعراً بذاته .

ولم يكن رجال النزعة الانسانية الأوّل شاعرين بالدور الذي لعبوه في تاريخ الحياة العقلية في الغرب . فلقد كانت الثقافة أو المعارف الانسانية والفصاحة شيئاً واحداً في نظرهم . وكانوا يعلقون على معارفهم الفنية البسيطة

Hellmut Ritter, *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie.* Studien der Bibliothek Warburg, Bd. I S. 1 ff.

[هذا كتاب في السحر والطلسمات نسبه المتأخرون من المؤرخين المسلمين إلى مسلمة ابن احمد المجريطي ، الرياضي الاندلسي المشهور المتوفى سنة ٣٩٨ . وعرف عند اللاتينيين في العصور الوسطى باسم *Picatrix* . وكان له أثر كبير في المشتغلين بالسحر في العصور الوسطى المسيحية . وقد طبع الأصل العربي حديثاً الأستاذ هلموت رتر ، ليبتسك سنة ١٩٣٣ (في ٤١٦ صفحة) . وعنوان الكتاب الكامل هو « غاية الحكيم وأحق النتيجتين بالتقديم » . راجع فيما يتعلق به : مقدمة ابن خلدون ، في الفصل الخاص « بعلم الكيمياء » . وراجع في اللغات الأجنبية كتاب « تاريخ السحر والعلم التجريبي في الثلاثة عشر قرنا الأولى من ميلاد المسيح » تأليف لين ثورنديك ، طبعة نيويورك سنة ١٩٢٩ جـ ٢ ص ٨١٣ — ص ٨٢٤ .

Lynn Thorndike, *A history of Magic and experimental Science.*

(١) في كتابه *Erforschtes und Erlebtes* S. 99

المشبعة بالروح القديمة أهمية أكبر من تلك التي يعلقونها على التعبير عن شخصيتهم الذاتية التي من أجلها لازلنا نجلهم حتى اليوم . فمثلا پترَرْكه لم يكن راغباً في إذاعة سونيتّاته المكتوبة باللغة الدارجة . بينما كان يفخر كل الفخر بأنه كان داعية ومذيعاً لأفكار الأقدمين ، وأستاذاً للفصاحة والبيان . والواقع أن أهمية هذا الذي تغنى بجمال لورْا [أي بترارك] لم تكن في حذقه المعارف الأدبية ، وإنما كانت في انتقاله بالشخصية الانسانية إلى ميدان آخر غير ميدان الحضارة الروحانية الصوفية التي قضى فيها على ما هو إنساني حقيقي . والفرد لا يكون حراً إلا في اللحظة التي يخرج فيها عن التعبير الرسمي عن شعوره ، إن صح هذا التعبير ، مفصحاً في صراحة عما تكنه نفسه وذاتيته . هل كانت هذه الروح الجديدة التي انبعثت روحا يونانية حقاً ؟ من المعلوم أن اللغة اليونانية كانت معروفة قليلا آنذاك (١) . فپترَرْكه لم يكن يعرف اليونانية مطلقا ، ولكنه مع ذلك امتلأ إعجابا بنسخة من هوميروس لم يستطع أن يقرأها . وهو يذكر لنا أن أحداً في روما لم يكن ليعرف اليونانية ، وفي فيرنتسه لم يكن غير ثلاثة أو أربعة فقط ، وفي بولونيا كان يعرفها واحد فحسب . أما ألمانيا فقد نظرت في وقت متأخر عن وقت پترَرْكه إلى النزعة الانسانية في شيء كثير من الجد باعتبارها مجالا للمعرفة والعلوم كما هو طبعها . وإذا كان هذا ينطبق على ارزمس فهو بالأحرى ينطبق على ما حدث من تطور بعد في العصر الذي تلى العصر المثالي . واليوم كادت النزعة الانسانية تصبح كلها يونانية بحتة . ولم نعـــد ننظر إلى التقليدات اللاتينية إلا بهذا الاعتبار ، أي باعتبار أنها تقليد لليونانيين فحسب . فهل استطاعت الروح اليونانية حتى في عملية التثقيف التي كانت نشطة فيها وحدها ، أن تأتي بهذه المعجزة ، معجزة النزعة الانسانية ، ولماذا لم تؤثر هذا التأثير نفسه في الشرق ؟

(١) راجع كتاب بوازر المذكور آنفاً ج ١ ص ٧٠ .

كانت العوامل التاريخية والجغرافية والجنسية فى الشرق هى التى جعلته لا يعنيه من كتب اليونانيين إلا ما كان معترفا به من الجميع وما كان فى الآن نفسه يلائم عقليته ونعنى به أولا وقبل كل شيء النزعة العقلية المنطقية . فكل شيء كان نصيب الروح اليونانية فى صدوره أكثر من نصيب العقل اليونانى مثل الشعر الغنائى اليونانى والأدب الروائى كله وكل ما كان يونانيا بحتا كآلهة هوميروس وكبار المؤرخين اليونانيين ، كل هذه الأشياء ظلت أبوابها موصدة أمام الشرق . وإذا كان شيء منها قد استطاع أن ينسل إلى الشرق فى كتب الصنعة والسحر أو فى الهرزليات فانه سرعان ما يطبع بالروح الشرقية الخالصة فى غير ما هوادة ولا رحمة ، كما كانت الآلهة اليونانية والرومانية تحول إلى نصرانية فى العصور الوسطى بأوربا . ولكن مع الفارق . إذ بقيت الروح القديمة فى إيطاليا حيث بقيت الآثار القديمة الرائعة تشهد بجلال الماضى وعظمته ، وتثير الروح القومية إلى جانب الروح الفردية الشخصية . فحدث إذن شيء يشبه ما نشاهده اليوم فى مصر حيث تبدو الروح القومية فى أبناء وادى النيل وكأنها اكتشفت الأهرام ومعابد الفراعنة من جديد . وفى مصر كما هناك فى إيطاليا ليست آثار الماضى إلا أدوات ورموزاً استخدمتها روح العصر المتغيرة كى تكون معرضاً تظهر فيه نفسها من جديد . وبالتأمل فى هذه الظاهرة وتعمقها تظفر نظرية برداخ[1] « فى النهضة » بتأييد جديد .

والتراث الهليني هو الذى ربط بين العصور الوسطى فى الشرق والعصور الوسطى فى الغرب . وإذا كان رجال النزعة الانسانية فى إيطاليا نظروا إليها باعتبارها فترة متوسطة من السذاجة والخشونة الاسيوية والقوطية ، وحاولوا أن يتصلوا مباشرة بشيشرون وڤرجيل ، فهم بهذا قد نسوا أن روحها روح

---

(١) يقدم برداخ فى كتابه عن « النهضة الألمانية » نظرة عامة قيمة واشارات إلى المراجع Prof. Dr. Burdach, *Deutsche Renaissance*, Berlin 1906 (Deutsche Abende in Zentral-Institut für Erziehung und Unterricht. Nr. 4).

هلينية أي قديمة أيضا قدحاربوها في شخص الروح الكنسية في العصور الوسطى . ذلك لأن الروح القديمة لم تقم بالتحرير فحسب ، وإنما هي قد استعبدت أيضاً . لأن الروح المدرسية لم تكن لتوجد من غير ارسطو . ولعل العقيدة الدينية أن تكون هي أيضاً الابن المسيحي للروح اليونانية . وأما الذي أدخل الآن وألح في طلبه باسم الروح القديمة فكان قطع الصلة بالتقاليد الموجودة في العصور الوسطى جملة حتى بما تحتويه من روح قديمة . فكانت الحركة الجديدة في إيطاليا تتعلق بالروح الرومانية السابقة على العصر المسيحي باعتبار ذلك إدراكا من الشعب الإيطالي لذاته وشخصيته . وكان خصمها في ذلك أرسطو الهليني كما فهمته العصور الوسطى . فإذا كانت الأوضاع قد بدلت على هذا النحو ، فإن روح المعرفة والثقافة الحقيقية أي الشخصية اليونانية ، هي التي حافظت على كيانها في الشعوب المشابهة لها ضد إفراط المذهب العقلي الذي هو بدوره يوناني الأصل والجذور مع ذلك . وإنما الشخصية قد حطمت حينئذ نير الشكلية المتغالية . وعن طريق انبثاق الشخصية المستقلة هذا ولدت تلك الروح التي بنت أوربا الجديدة . أما الشرق فلم يعرف مثل هذا الانبثاق . بل إننا لازلنا نرى حتى اليوم أن الصحفيين يلجأون في كتاباتهم إلى البراهين المأخوذة عن الكتب أو عن العقل . فلم تكن هناك قدرة للناس أن يصنعوا كما صنع القدماء معتمدين على شخصيتهم الذاتية ؛ ولم يكونوا يشعرون بحاجة حيوية ملحة لابتكار علوم وحضارة كحضارة الأوائل وعلومهم .

ولعل الفرق بين الشرق والغرب يظهر لنا أوضح مايظهر في موقف كل بالنسبة إلى الفن . فهل يستطيع المرء أن يتصور ميلاد الرجل الحديث بدون فن عصر النهضة ؟ وحتى الفن المسيحي نفسه عالج موضوع الشخصية . أما الشرق فقد اقتصرت حاجته الفنية على هندسة البناء وغيرها من الفنون غير الشخصية . نعم وجد في فارس وفي الهند تحت حكم الاسلام نوع من تصوير المصغرات Miniatur دقيق ، ولكن ماقيمة هذا النوع إذا ماقيس

إلى ما أبدعه ميكلنجلو أو رَفائيل أو تتسيان ؟ وقد بقى النحت يعتبر فى نظر الشرق عاراً أو حمقاً . فاذا كانت فى الروح الشرقية حاجة ضرورية مماثلة لتلك الموجودة فى الروح اليونانية أو الغربية إذن لقام فى الشرق فن على الرغم من كل النواهى الدينية . وهكذا ضاع على الشرق هذا الميدان الفسيح بأكمله . أما فى الغرب فكان جمال عالم الصور القديم وصورة الرجل الكامل العارى نموذجا حسيا حيا لصورة الرجل الجديد المأخوذ من مصدر يونانى ، بينما عالم الحس الحى فى الشرق قد اختفى وراء التجريدات العقلية أو فى فى العلاقات الغرامية الفردية المتفاضلة ذات الطابع اليونانى والهلينى ذلك لأن الشرق تعوزه النزعة إلى تصوير الذات تصويراً مجسّما ، إن عن طريق الفنون من نحت وتصوير أو عن طريق الرواية المسرحية . ومن أجل هذا لانجد فيه سلسلة توازى السلسلة التى تبتـدىء بفدياس مارة بميكلنجلو حتى رودان أو كلنجر ؛ كما لانجد فيه أيضا سلسلة تشبه السلسلة المبتدئة من منتنيا حتى فويرباخ ، أو من أسكيلوس حتى شكسبير أو كالدرون أو كورنى أوجيته . وينقص الشرق كذلك تلك السلسلة البادئة من بودجيو ومجاميع عصر النهضة القديمة مارة بهواة الفن وبفنـكلمن حتى تصل إلى علم الحفريات القديمة فى الوقت الحاضر . ثم ينقصه أيضا من يمثلونه أدبيا وموسيقيا ممن هم فى مقابل أندادهم من الغربيين . ويعوزه أخيراً العناية بالبدن ابتداء من الرياضة البدنية حتى ماتقوم به الملاعب الرياضية الحديثة . وعلى العكس من ذلك ظل الشرق محتفظا بما كان فى العصور الوسطى من حياة ، حتى منتصف العصور الحديثة . وهو الآن يجد نفسه أمام هذه المشكلة وهى: هل يستطيع المرء أن يقبل العالم الفكرى الحديث كما هو فى الواقع دون أن يُخْضِعَه خضوعا باطنيا ذاتيا ؟

وفى الغرب استطاع المرء — وكان هذا بفضل البحث العلمى — أن يحرر فكرة اليونان عن التربية والثقافة من كل القيود والتعقيدات التى وقعت فيها

فى عصر الرومان وفى العصور الوسطى وأن يرجع ، وهو يمتلىء سروراً ، إلى ما كانت عليه عند اليونان أو ما كانت عليه لأول مرة . ثم إن شعوب أوربا ذوات الحضارة قد استطاعت أن تكون مركبا حضاريا مع الحضارة اليونانية أو مع الحضارة القديمة كلها على وجه العموم كما حددها ڤرنربيجر . وإذا كان هذا المركب الحضارى قد تعلق عند الشعوب اللاتينية أكثر ما تعلق بما هو لاتينى ، وعند الشعوب الجرمانية بما هو يونانى ، فان فى الظروف والحوادث التاريخية مايفسره . ولم يكن الفاصل فى هذا التقاليد العلميه وإنما توافق العبقريات الغربية الكبرى مع مؤسسى الحضارة والثقافة اليونانية وفكرة الدولة عند الرومان ، هذه الفكرة التى اتصلت اتصلا وثيقا بالحضارة والثقافة اليونانية بمرور الزمن . حقاً إن رواية يوليوس قيصر لشكسبير[١] ما كان لها أن توجد لولا دراسات فلوطرخس ، وأنها متأثرة بتقاليد المسرح كما كانت فى عصر النزعة الانسانية . ولكن عمل شكسبير مع هذا كله قد نشأ عن شخصية خالقة كانت على اتصال باطنى وثيق بكبار الروائيين المسرحيين اليونانيين ، اتصال أعمق بكثير من اتصال رجال النزعة الانسانية ؛ كان فيه شكسبير فى مستوى واحد مع هؤلاء الروائيين اليونانيين . ومثل هذا يقال عن جيته الذى لم تحل معرفته الغامضة باليونانيـة بينه وبين أن يكون يونانيا حقيقياً ، لا لأنه عاش فى الحضارة القديمة وحي بها ، وإنما لأنه استطاع أن يجعل الثقافة والحضارة اليونانية حية فى نفسه بطريقة أخرى غير طريقة كبار المفكرين الفرنسيين الذين كانوا ، وهذا يتفق مع طابعهم القومى ، يحفلون بالناحية الشكلية أكثر من غيرها . وعلى الرغم مما يقوله جيته[٢] من أنه كان فى قدرة أى مركيز أن يقلد السبياديس أحسن مما استطاع كورنى

---

(١) رجع كتاب جوندو لف عن «يوليوس قيصر» ص ١٧٥ Gandolf : *Caesar*, S. 175

(٢) راجع كتاب «ذكرى شكسبير» ج ٣٦ ص ٤ *Zum Schakespears Tag*, Jubl -Ausg; Bd. 36, S. 4.

أن يقلد سوفوكليس ، فإنه لايمكن إنكار أن الفرنسيين قد استطاعوا هم الآخرون أن يشقوا طريقهم إلى تراث الأوائل .

أما طريق النزعة الانسانية فكان ، كما يدل اسمها ، الطريق إلى ماهو إنسانى شخصى . ففى ألمانيا كانت النزعة الانسانية تارة علمية وطوراً وجدانية ، وفى كل عصور الأزمات فى تاريخنا الثقافى كنا نتجه دائماً نحو العصور القديمة نستمد منها الوحى والإلهام ، وكانت هناك أزمنة وقعت فيها الفيلولوجيا القديمة فى خطر أن تقوم بدور المدرسية ضد النزعة الانسانية البادية فى الظهور . والواجب ألا تستحيل النزعة الانسانية إلى نزعة للدرس العميق والبحوث الطويلة الشاقة ؛ وإلا فانه يكون من المحتمل حينئذ أن تضيع قيم الانسانية العليا وراء هذه الإبالات من الحكمة المدرسية . وإذا كانت بعض الدوائر اليوم تعتقد بأن التربية والحضارة اليونانية باعتبارها تهذيباً إنسانياً يمكن أن تقوم بدون معرفة لغات أجنبيـة كما كانت الحال مع اليونانيين أنفسهم ، وإذا كانت دوائر أخرى تعلى من أهميـة بل ضرورة الدراسة الفيلولوجية الدقيقة ، فان وراء كلا الرأيين فكرة النزعة الانسانية . والفارق بينهما هو فى أن أحدهما يريد أن يجعل نعتم التراث القـديم وخيراته فى متناول أكبر عدد ممكن ، بينما يدرك الآخرون مافى ثقافة النزعة الانسانية من ارستقراطية وهم حريصون على وجود هذه الارستقراطية . والبحث الذى قمنا به الآن قد دلنا على أن شعوباً بأكملها مثل الشعوب الشرقية يبدو أن ليس لديها المقدرة على أن تسلك طريق اليونانيين . فهل تبعا لهذا لابد وأن يكون أبناء الشعوب المجدّدة يونانيين بالفطرة ؟ ولكن رأيا كهذا ينسى أنه حتى فى بلاد اليونان نفسها كانت الثقافة شأنا ارستقراطيا بحتا . ثم هل يمنعنا هذا من أن نحاول إيصالهـــا إلى الجميع ؟ على كل حال هذه الثقافة فرض علينا جميعا .

وألمانيا فى تاريخها الثقافى قد أحالت النزعة الانسانية من نزعة حية إلى

نزعة علمية دراسية في فترتين. فالنموذج الأعلى للنزعة الانسانية المتحقق في النزعة الانسانية الايطالية قد استحال إلى مسألة دراسة وتحصيل تحت تأثير روح البروتستانتية الداخلية — فلم يكن لرجل كهولبتين مجال في ألمانيا — ثم إن النزعة الانسانية الثانية، تلك التي قام بها لسنج وجيته وفنكلمن وهمبولت، قد استحالت في عصر الاقتصاد والصناعة إلى شأن من شئون الأساتذة والمدرسين. بينما نرى أن انجلترا، وهي بطبيعتها ليست منصرفة عن العالم الواقعي، كانت النزعة الانسانية فيها الجو الروحي للطبقة الارستقراطية ولطبقة رجال الدولة والسياسة، وليس لاكسفورد ولا لكمبردج نظير من الناحية الثقافية في ألمانيا. وإن لنا اليوم لفرصة ثالثة: فالحب والجمال والقداسة قد صارت اليوم من جديد ينابيع للحركة الفكرية والروحية في هذا العصر. فالى جانب «جماعة جيورجه»[1] توجد جماعة كُتّاب مجلة «الحضارة القديمة». وإذا كنا نشاهد اليوم كفاحاً من أجل تصوير أفلاطون بصورة تتناسب وهذا العصر، فليست المسألة مسألة فهم فيلسوف يوناني وشرحه فحسب[2]. وفي هذا العصر الذي يرفع من شأن العلم والصناعة بحق. المسألة لازالت مسألة الانسان. ولا زال الانسان اليوم أكثر من ذي قبل مقياس الأشياء ومعيارها. ومن أجل هذا فليس المذهب

---

(١) راجع كتاب جندولف عن «جيورجه» ص ١٣ Gundolf: *George*
[جماعة جيورجه هذه جماعة من المفكرين والشعراء وكتاب الألمان والنمسويين أشهرهم هوفمنزتال، دوتندى، لعيبر، كلاجس، جندولف، برترم، ڤلترز، ورئيسهم الذي سميت الجماعة باسمه هو ستفن جيورجه الشاعر الألماني الكبير الذي ولد سنة ١٨٦٨ وتوفى سنة ١٩٣٣، وكانوا يكتبون في مجلة تعبر عن آرائهم هي «مجلة الفن» وهذه الآراء متأثرة بأفكار نيتشة كل التأثر، وتتلخص في قولهم بالفن للفن، وبالعناية بالشكل كرد فعل للنزعة الطبيعية، وبكل ما هو رمزي اسطوري تشيع فيه روح البطولة؛ وفي تصوير نوع من الحياة يرتفع فوق أغراض الحياة اليومية الوضيعة، وفي الايمان بما في العبقرية من سر عجيب هو ضمان لما للانسان من مكانة سامية وأهمية كبرى].

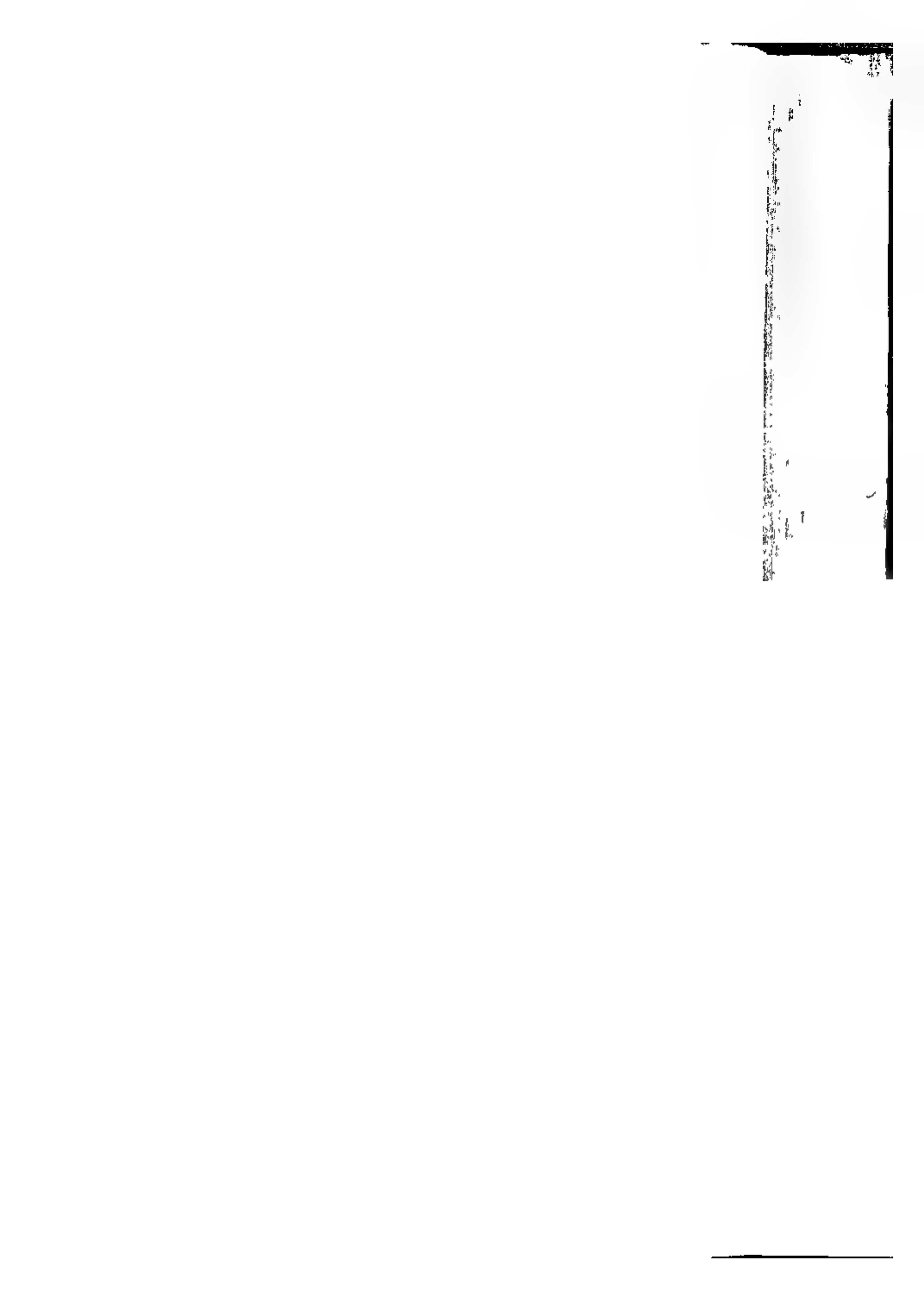
(٢) راجع كتاب كورت هلدبرنت عن «صورة أفلاطون الجديدة»
Kurt Hildebrandt, *Das neue Platon-Bild*, in *Blatter fur deutsche Philosophie*, Bd. IV (1930) S. 190.

الواقعى قيمة ثقافية إلا إذا كان مصحوبا بنزعة انسانية . والنتيجة التى وصلنا اليها اليوم فى بحثنا هذا ليست معرفة وعلما فحسب بل هى مسئولية وتبعة تقع علينا ، مسئوليـــة وصفها جيته فأحسن الوصف حين قال فى « لوحات فيلوستراتس » (١) :

ليكن كل منا يونانيا بأسلوبه الخاص .
ولكن لابد لكل أن يكون يونانيا .

---

(١) Jubil. - Ausg. Bd. 35, S. 129. ، [فيلوستراتس كاتب يونانى بليغ رائع الأسلوب توفى حوالى سنة ٢٤٩ م «ولوحاته» Eikoves عبارة عن وصف بارع رشيق لدهليز رسمت على جدرانه لوحات فنية ، زاره فيلوستراتس فى إحدى ضواحى مدينة نابلى هو وتلاميذه وطفل فى العاشرة من عمره هو ابن مضيفه ، واليه يوجه هذا الوصف والشرح لهذه اللوحات الموجودة بالدهليز] .



انتقـــال التراث



من الاسكندرية الى بغداد

بحث فى تاريخ التعليم الفلسفى والطبي عند العرب (1)

للدكتور ماكس مايرْهوف

عنى الباحثون فى اليونانيات والساميّات منذ زمن بعيد بالكشف عن العصر الذى انتقلت فيه العلوم اليونانية إلى العرب. وهو عصر غامض وممتع معاً. ثم إنهم قد قدروا الدور الخطير الذى لعبه السريان وكتبهم الآرامية المترجمة إبان هذه الحركة. فمنذ حوالى خمسين سنة قام إشْتَينشْنَيْدَر فى دراساته العديدة، ولوكلير فى كتابه الضخم عن تاريخ الطب عند العرب، بجمع كل ماعرف فى هذا الباب فى ذلك الحين. ومن بعد ذلك عرض بَوْمشْتَرْك وأوليرى فى إيجاز انتقال الفلسفة، وبراون انتقال الطب، إلى العرب. وكتب كارا دىڤو وجراف وڤرلانى وآخرون غيرهم رسائل قيمة صغيرة عنيت أكثر ماعنيت بالكلام عن بداية الدراسات الفلسفية لدى العرب(2).

ومن المؤكد أن مدرسة الاسكندرية كانت لاتزال قائمة وقت أن فتح العربُ مصر. فكانت تبعاً لذلك المدرسة اليونانية البحتة الوحيدة فى البلاد

(1) [ظهر هذا البحث فى سبتمبر سنة ١٩٣٠ فى « محاضر جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم، قسم الدراسات التاريخية الفلسفية »، بالمجلد رقم ٢٣ . وهو فى الأصل :
M. Meyerhof, Von Alexandrien nach Baghdad, in, Sitzungsberichte d. Preuss. Ak. d. Wissensch., Phil.-hist. Klasse, 1930, XXIII, pp. 387-420.]

(2) بعد كتابة هذا البحث وصلنى كتاب ياروسلاوس تكاتش عن الترجمة العربية لكتاب الشعر لأرسطو (*Die arabische Uebersetzung der Poetik des Aristoteles* usw., Akad. d. Wiss. in Wien, phil-hist. Kl. Kommission f. die Heraus gabe der arab. Aristoteles-Uebersetzungen, Bd. I, Wien, 1928)
وهذا الكتاب يشتمل فى مقدمته (من ص ٥٣ إلى ص ١١٨) على تاريخ كامل للعلوم عند السريان وعند العرب المتقدمين، يجعل كثيراً من أقوالى فى هذا البحث لا لزوم لها. ولكن تكاتش مع ذلك لم ينتبه إلى طريق مدرسة الاسكندرية المباشر إلى بغداد.

التى غزاها العرب فى دفعتهم الأولى . ومن المحتمل الظن بأنها لابد وأن تكون قد قامت بدورها فى نقل العلوم إلى العرب . غير أن الدليل على طريق الانتقال المباشر قد أعوز الباحثين حتى اليوم . أو بعبارة أصح لم يسوقوه فى وضوح وجلاء . ذلك لأن معرفتنا عن حالة الحياة العقلية فى الاسكندرية بعد القرن الخامس الميلادى ضئيلة تافهة على العموم . وأوراق البردى التى عثر عليها فى عشرات السنين الأخيرة لم تأت بشىء فى هذا الصدد بعد أن أمل المرء من وراء استغلالها الشىء الكثير . فقد كشفت لنا ، بطريقة لم تكن منتظرة مطلقاً ، عن التاريخ السياسى والاقتصادى والقانونى لمصر فى العصر الهلينى المتأخر وأوائل الاسلام . ولكن التاريخ العقلى لهذه الفترة ظل فى غموضه المطبق الذى كان عليه من قبل . وكل ماهنالك بضعة وثائق فى مجموعة « كتب الآباء الشرقية » وما يشبهها ، تعطينا بعض إشارات إلى وجود أكاديميات ومدارس بالاسكندرية فى القرن السادس الميلادى ، وإلى الحياة الدرسية الثقافية هناك . ولكن الخطوات التى قام بها الباحثون فى هذا السبيل لاتقاس فى مجموعها بالمعرفة الواسعة التى أودعها باحث مثل برتاى [١] فى كتابه الذى منحته أكاديمية برلين جائزة ، منذ قرابة قرن من الزمان .

غير أن بعض المؤرخين والفلاسفة والأطباء فى العصر الاسلامى ، وخصوصاً من كتب منهم باللغة العربية ، يريدونا إيضاحاً فى هذا الباب . إلا أن أقوالهم يجب أن تؤخذ بحذر ، لأنها مفعمة بالأخطاء التاريخية والخلط بين المسائل ، إلى جانب التحريفات العديدة للأسماء اليونانية . وهى تحريفات النساخ القدماء مسئولون عنها . وهذه الكتب التى ألف أغلبها المسلمون فى أواخر القرن التاسع وفى القرن العاشر الميلادى تستقى من تراجم الكتب

(١) راجع كتاب ج . پرتاى : المتحف الاسكندرى O. Parthey, *Das Alexandrinische Museum.* Eine von der Konigl. Akademie der Wiss. zu Berlin in Juli 1837 gekronte Preisschrift, Berlin 1838.

يونانيـة مثل كتب الأقوال التى قام بترجمتها فى العصر الإسلامى الأول مترجمون سريانيون ، إمامباشرة عن اليونانية ، أو بطريق غير مباشر بوساطة السريانية . ومن هؤلاء المترجمين من ألف كتباً فى تاريخ الحكماء لم يصلنا منها إلا كتاب واحد . ولكنها إذا حكمنا عليها تبعاً للمقتبسات الواردة فى المؤلفين العرب المتأخرين ليست إلا مجموعة أقوال أوعرض لحياة الأقدمين من الفلاسفة والأطباء والرياضيين فى صورة نوادر وأقاصيص[1].

وأول هؤلاء الكتاب المسلمين الذين استقوا كلامهم من مصادر غير مباشرة على هذا النحو ، أحمد بن يعقوب المسمى باليعقوبى (المتوفى بعد سنة ٢٧٩ هـ = ٨٩٢م) المشهور بمؤلفه فى الجغرافيا . يحتوى تاريخ[2] هذا المؤلف على مقتبسات عربية مأخوذة عن الكتاب اليونانيين وقد أصبحت اليوم فى متناول الجميع بفضل بحوث كلامروت وتراجمه[3] . وعلى الرغم من أن اليعقوبى يعرف كثيراً من العلماء فى العصر البيزنطى إلا أن المرء يحاول عبثاً أن يجد عنده أخباراً عن مدرسة الاسكندرية . كذلك تاريخ ابن عبد الحكم (المتوفى سنة ٢٥٧هـ = سنة ٨٧١م) وهو سابق على اليعقوبى وخاص بالكلام عن فتح العرب لمصر[4] لايحتوى على أدنى إشارة إلى هذه

(١) راجع العرض الرائع لتاريخ الحكماء عند المؤلفين العرب فى كتاب بومشترك عن تراجم حياة «ارسطو عند العرب والسريان» المطبوع فى ليبسك سنة ١٨٩٦ ص٥ — ١٢ خصوصاً التعليق رقم ١٠ Baumstark, *Syrisch-arabische Biographien des Aristoteles.* والكتاب الذى أشرنا اليه عنوانه « نوادر الفلاسفة والعلماء » لحنين بن إسحق وهو موجود برقم ٧٥٦ فى مكتبة الاسكوريال . لم يطبع بعد ، ولكن ليفتال طبع النص العبرى وترجمه . وراجع أيضا كارل مركله « كتاب آداب الفلاسفة » Karl Merkle, *Die Sittensprüche der Philosophen*, Diss. München 1921.

(٢) طبع هوتسما ، بليدن سنة ١٨٨٣ خصوصا الجزء الأول .

(٣) راجع مقالته عن « المقتبسات عن المؤلفين اليونانيين عند اليعقوبى » فى مجلة الجمعية المشرقية الألمانية ، المجلد رقم ٤١ ، من ص ٤١٥ إلى ص ٤٤٢ ZDMG .

(٤) «فتوح مصر» لابن عبد الحكم،طبع ماسيه بالقاهرة سنة ١٩١٤ الكراسة الأولى (غير كاملة) . والطبعة الكاملة لهذا الكتاب قام بها تشارلز تورى سنة ١٩٢٢ فى مطبعة جامعة ييل . وقد بحثت أيضا ، ولكن بدون نتيجة ، فى كتب التاريخ السابقة .

المدرسة أو الأكاديمية ، ولا إلى حريق مكتبة الاسكندرية المزعوم . وهذا الكلام عينه ينطبق على مروج الذهب للمسعودى [١] (المتوفى سنة ٣٤٥ هـ = سنة ٩٥٦م) وهو كتاب فى التاريخ والجغرافيا ، طريف مشهور . ولكن لهذا العالم كتاباً آخر فى الجغرافيا ، لا تزال له فائدته اليوم فى البحث عن تاريخ العلوم ، ويحتوى على اقتباسات قيمة سنتحدث عنها بعد حين . وإلى جانب هذا ، يوجد لدى غير هؤلاء من المؤرخين العرب أخبار وروايات عن حياة العلماء وكتبهم ، يستطيع المرء أن يستخلص منها نتائج دالةً على مصير مدرسة الاسكندرية النهائى . وثمة موضعان من هذه المواضع استخلصا منفصلين ، وترجما إلى اللغات الأوربية ، دون أن يلقيا حتى الآن ماهما جديران به من عناية ، ودون أن يربط كل منهما بالآخر . وعلينا فى بحثنا هذا أن نحاول القيام بهذا العمل الأخير .

ولكن قبل البدء فى هذا يلزمنا أن نتأمل باختصار الروايات ، الضئيلة ويا للأسف ، التى وصلتنا عن مدرسة الاسكندرية قبل فتح العرب لمصر .

١ — مدرسة الاسكندرية فى عصرها المتأخر

لما عصفت يد البلى « بمتحف » الاسكندرية ، والمظنون أن ذلك كان فى القرن الثالث الميلادى ، وجدت أيضاً مدارس لها مكاتبها ، سمعنا عن إحداها وهى المعروفة بالقيصرية ، تلك التى نهبت سنة ٣٦٦ حين أحيل هذا المعبد إلى كنيسة . ومثل هذا حدث لمكتبة السيرابيوم ، فقد قضى عليها سنة ٣٩١ فى أيام ثيوذوسيوس الأول [٢] . حينئذ رحل معلمو الفلسفة عن المدينة لمدة

---

(١) « مروج الذهب » للمسعودى طبع باربييه دى مينار ، بباريس سنة ١٨٦١ — سنة ١٩٢٨ . خصوصاً الجزء الثانى والرابع والخامس .

(٢) راجع كرفتون ميلن : تاريخ مصر تحت حكم الرومان ، الطبعة الثالثة بلندن سنة ١٩٢٤ ص ٩٥ J. Crafton Milne, *A History of Egypt under Roman Rule*, third edition. London, 1924 p. 95 . وراجع أيضاً كتاب بتلر عن فتح العرب لمصر =

من الزمان . ولم يعد يشعر الناس بوجود مكتبة فى العاصمة المصرية (الاسكندرية) . وفى هذا يقول برتشيا الذى ربما يعتبر اليوم أعلم الناس بتاريخها القديم : « من الصعب ، بل يكاد يكون من عدم الممكن ، أن نفترض وجود مكتبة كبيرة عامة حقاً فى الاسكندرية بعد نهاية القرن الرابع الميلادى»(١). وأضيف إلى هذا أن من الصعب أيضاً أن نفترض وجود مدرسة فلسفية عامة فى ذلك العصر ، لأن التعصب الدينى منذ ذلك الحين قد اشتدت وطأته ، فجعل الحياة صعبة بالنسبة إلى المعلمين والطلاب الوثنيين . ومع ذلك كله فقد استمرت المدارس والمكاتب الخاصة ، لأن أوراق البردى البيزنطية تتحدث عن Μουσεῖα (متاحف للدراسة) و Ἀκαδημίαι (أكاديميات) فى الاسكندرية(٢) وحوالى سنة ٥٠٠ م كان أمونيوس بن هرمياس تلميذ برقلس أحد الافلاطونيين المحدثين ، مشهوراً جداً باعتباره رئيسا لاحدى المدارس وكان العرب يعرفون أسماء تلاميذه : سنبليقيوس ودمسقيوس واسقلبيوس وثيودوتوس والاسقيدورس الأصغر ويحيى النحوى . وهناك عرض موجز ، ولكنه حى ، لحياة الطلاب فى مدارس الاسكندرية العليا ندين به لزكريا

= خصوصا من ص ٤٠١ إلى ص ٤٢٦ المطبوع بأوكسفورد سنة ١٩٠٢ . وفى هذا الكتاب ذكر لمراجع عديدة . A. J. Butler, *The Arab Conquest of Egypt and the last Thirty years of Roman Dominion*, Oxford, 1902.

(١) Ev. Breccia, *Alexandrea ad Aegyptum*, Alexandrie 1922 p. 49 ff.

وقد جمع جرابيلى وفرلانى وثائق كثيرة حول مسألة حريق مكتبة الاسكندرية : الأول فى مقال كتب باللغة العربية (فى جريدة الأهرام عدد رقم ١٤٢٦٠ بالقاهرة فى ٢١ يناير سنة ١٩٢٤) ولخصه الثانى من بعد وأكمله بوثائق أخرى فى مجلة « ايجبتس » سنة ١٩٢٤ من ص ٢٠٥ الى ص ٢١٢ (بالايطالية) وعنوانه Sull, incendio della biblioteca di Alessandria ، ثم فى مقال آخر نشر بمجلة الجمعية الأثرية بالأسكندرية بمجلد رقم ٢١ (سنة ١٩٢٥) من ص ٥٨ إلى ص ٧٧ وعنوانه « يوحنا النحوى وحريق مكتبة الأسكندرية » Giovanni il Filopono e l'incendio della biblioteca di Alessandria. Bulletin de la Soc, Archéol. d'Alexandrie, No. 21 (1925), p. 58—77.

(٢) راجع ماسبيرو : أوراق بردى يونانية من العصر البيزنطى ، ج ٨ (القاهرة سنة ١٩٢٥) رقم ٦٧٢٩٥ اسطر ١٣ إلى ١٥ (حوالى سنة ٤٩١) . *Papyrus grecs d'époque byzantine*

المَدْرَسى[1] الذى درس هناك حولى نهاية القرن الخامس هو وصديقه سويرس ، الذى أصبح فيما بعد بطريق أنطاكية . هناك كان يفد الشباب من الطبقات الراقية فى الشرق القريب ليدرسو الفلسفة والنحو والبيان والطب والرياضيات، بينما كانوا يؤمون مدرسة بيروت المشهورة بالعلوم القانونية[2]. وإنا لنعلم أن هذين الصديقين كانا ينتسبان إلى جماعة مسيحية هى جماعة أصدقاء العمل (الفيلوپونيين) Φιλόπονοι التى كانت تقوم بحماية أعضائها من الطلاب الوثنيين ، وتحارب المعلمين الوثنيين ، وتقوم فى بعض الأحيان بالهجوم على المعابد الوثنية ، لكى تحطم صور الآلهة الموجودة بها[3] . وفى النصف الأول من القرن السادس الميلادى كان يحيى النحوى الفيلوپونى — ولعل هذا اللقب الأخير آت من اسم الجماعة المشار إليها — الشخصية الكبيرة فى مدرسة الاسكندريه ؛ ولسنا ندرى هل كان رئيس مدرسة أم لم يكن[4] . وجودمان نفسه ، وهو الذى نبين له بأحسن ما كتب عن تاريخ حياة هذا النحوى المشهور والشارح الارسطالى وصاحب إحدى البدع ، لم يستطع أن يقطع فى هذه المسألة برأى . أما فى أوائل القرن السابع الميلادى فكان اصطفن الاسكندرانى ، فيلسوف بلاط الامبراطور هرقل ، أشهر المعلمين فى الأسكندريه . ولكن شبح الخرافة يطيف حوله

---

(١) راجع حياة سويرس لزكريا المدرسى طبع كوجنر *Vie de Sévère*, par Zacharie le Scholastique. Ed. Kugene , *Patrologia Orientalis*, II, 1. (Paris 1907), p. 39.

(٢) راجع كتاب چان ماسپيرو عن «تاريخ أساقفة الاسكندرية» Jean Maspero, *Histoire des Patriarches d'alexandrie...* (518—616), éd. Fortescue et G. Wiet Paris 1923, p. 7, 19.

(٣) راجع «حياة سويرس» من ص ١٦ — ص ٣٥ .

(٤) فى دائرة معارف پولى وڤيسوڤ وكرول من ص ١٧٦٤ — ص ١٧٩٥ المطبوعة فى شتوتجرت سنة ١٩١٦ ج ٩ ، ص ٢ . Pauly—Wissowa—Kroll, *Real—Enzyklopädie*, IX, 2 (Stuttgart, 1916), S. 1764—95.

وحديثاً استطاع فرلانى القاء الضوء على حياة يحيي النحوى فى البحوث التى قام بها ، هذه وسنتحدث عن ذلك فى موضع آخر .

أكثر مما يطوف حول يحي النحوى . وشخصيته لم يتلقاها المؤرخون العرب إلا فى صورة باهتة[١] .

ثم ان الأخبار التاريخية الخاصة بعصر ما قبل الاسلام لا تحدثنا عن مدرسة الاسكندرية فى عصرها المتأخر . ولكن نشاطها الايجابى يظهر فى تكوين تلاميذ مشهورين : فإلى جانب الفلاسفة المذكورين سابقاً تخرج فيها فى القرن السادس الميلادى الفيلسوف النصرانى يوحنا الأبامى ، والطبيب الفيلسوف سرجيوس الرأس عينى ، والطبيب ايتيوس Aetios الأميدى . وفى أوائل القرن السابع الميلادى كان هناك من الأطباء بولس الأجانيطى واهرن ، وكان لكتب هؤلاء العلماء تأثير خطير فى دراسات العرب الأولى .

وهنا يورد المؤرخون من العرب طائفة من الروايات لا بد وأن تؤخذ بحذر . وقد كرس لوكلير ، أشهر مؤرخى الطب العربى ، لهذا العصر قسما خاصا من كتابه (الجزء الأول من ص ٣٨ إلى ص ٦٠) فاعتمد أكثر ما اعتمد على الفهرست وكتابى ابن القفطى وابن أبى أصيبعة الذين يوردون فقرات واقتباسات من تواريخ الحكماء المذكورة سابقا . غير أن لوكلير يثق كثيراً فى هذه المصادر كما فعل فى حكاية حريق العرب لمكتبة الاسكندرية فقد اعتبرها حقيقة لا شك فيها مع أن الأخطاء التاريخية فى رواية ابن القفطى الطويلة (ص ٣٥٥) تثب أمام العين[٢] .

---

(١) أنظر التعليق رقم ١ ص ٤٧ وكتاب أوزنر عن اسطفن الاسكندرانى المطبوع فى بون سنة ١٨٧٩ Usener, *De Stephano Alexandrino*, Bonnae 1870.

(٢) راجع تعليق ١ ص ٤١ وكذلك الكتب الآتية : ل كريل «حول أسطورة حريق العرب لمكتبة الاسكندرية » أعمال المؤتمر الدولى الرابع للمستشرقين ، فيرنتسه سنة ١٩٩٠ ج ١ L. Krehl, Ueber die Sage von der Verbrennung der alexandrinischen Bibliothek durch die Araber, *Atti del IV. Congresso Internaz. degli Orentalisti.* وكتاب لين بول St. Lane - Poole عن تاريخ مصر فى العصور الوسطى لندن سنة ١٩٠١ ص ١٢ ثم مقال ب كازانوڤا عن « حريق العرب لمكتبة الأسكندرية » B. Casanova, L'incendie de la Bibliothèqe d'Alexandrie par les Arabes. *Acad. des inscrip. et Belles Lettres.* Paris 1023, p. 361—171. ثم كتاب براون E.G. Browne عن الطب العربى *Arabian Medicine*, Cambridge 1921. b 81.

وأول رواية من هذا النوع ما لا يوجد إلا في المصادر العربية ، ذلك الاقتباس الذي أخذه ابن أبي أصيبعة (جـ ٢ ص ١٣٥ س ٨ وما يليه) عن كتاب مفقود للفارابي الفيلسوف المشهور يدور حول « ظهور الفلسفة » . قال الفارابي بعد أن أورد أخبارًا خيالية عن الأكاديمية القديمة ، وعن المكتبة بالإسكندرية ، وعن إنشاء أوغسطس لفرع للأكاديمية في روما : « فصار التعليم في موضعين . وجرى الأمر على ذلك ، إلى أن جاءت النصرانية ، وبطل التعليم من رومية ، وبقي بالإسكندرية . ثم نظر ملك النصرانية في ذلك ، واجتمعت الأساقفة ، وتشاوروا فيما يترك من هذا التعليم وما يبطل . فرأوا أن يعلم من كتب المنطق إلى آخر الأشكال الوجودية ، ولا يعلم ما بعده ، لأنهم رأوا أن في ذلك ضررًا على النصرانية . وأن فيما أطلقوا تعليمه ما يستعان به على نصرة دينهم . فبقي الظاهر من التعليم هذا المقدار ، وما ينظر فيه من الباقي مستور ، حتى كان الإسلام بعده بمدة طويلة »[1] .

فكأننا هنا إذن بإزاء رواية مصدرها عربي عن تضييق دراسة كتب أرسطو المنطقية في الإسكندرية النصرانية . ولكننا لا نعرف من تاريخ الكنيسة أن قرارًا كهذا قد أصدره أحد المجامع الدينية . غير أن رينان[2] وشتينشنيدر[3] ينبهان إلى أن التراجم السريانية للاورغانون كانت تقف دائمًا عند الفصل السابع من التحليلات الأولى ، وأنها كانت عديدة مفصلة . ثم إنه منذ ابتداء الحركة النسطورية (منتصف القرن الخامس) أي منذ بروبوس الأنطاكي لم يترجم إلا التحليلات الأولى ولم يشرح غيرها . وكذلك فعل اليعقوبيون مثل جورجيوس « أسقف العرب » المشهور فإنه لا يتناول

(١) لم يترجم اشتينشنيدر (في كتابه عن الفارابي ص ٨٦) هذا الموضع ترجمة صحيحة كل الصحة لأنه لم يكن لديه إلا مخطوط واحد .

(٢) راجع كتابه عن الفلسفة المشائية عند السريان ، باريس سنة ١٨٥٢ ص ٤٠
E. Renan, *De philosophia peripatetica apud Syros.*

(٣) راجع كتاب اشتينشنيدر ص ٨٦ تعليق رقم ٥ .

بالشرح والترجمة غير هذا الجزء[1] . ولعله من المؤكد أن يكون مصدر رواية الفارابى المذكورة سابقاً معلّمهُ يوحنا بن حَيْلان الذى امتنع أولا عن أن يقرأ مع تلميذه المسلم الطلَعة الشغوف بالعلم كتاب التحليلات الثانية ولكنه رضى بعد ذلك (ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ١٣٥ س ٣٠ وما بعده) . ويظهر أيضاً أن معاصراً للفارابى هو محمد بن زكريا الرازى الطبيب المشهور لم يتلق إلا تعليما مقتصراً على هذا الجزء ، كما يمكن استنتاج ذلك من عنوان إحدى الجُمَل (الملخصات) التى ألفها . وهذا العنوان هو كما ورد فى ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٣١٥ س ٢٥ : « كتاب جمل معانى أنالوطيقا الأولى إلى تمام القياسات الحملية » . ونستطيع أن نضيف إلى هذا كله أيضاً أن سرجيوس الرأس عينى الطبيب الفيلسوف المترجم تكلم فى أحد كتبه عن مسألة « الشكل » (فى الأقيسة) المذكورة فى التحليلات الأولى (بَوْمشترك ص١٦٨) .

هذا إلى أن كثيراً من مؤرخى العرب يتفقون فى القول بأنه فى الاسكندرية فى العصر الهلينى المتأخر قد ألف مجموع كتب طبية وجوامع لستة عشر كتاباً من كتب جالينوس . ولا نعرف من المصادر اليونانية شيئاً عن هذه الجوامع ، اللهم إلا اسمها[2] . والواقع أنها ليست ١٦ بل ٢٨ كتاباً : منها ٥ فى التشريح ، و٦ فى التشخيص ، و٤ فى النبض ، ولكل واحد منها جامع . واسم هذه الجوامع كلها : « للمتعلمين » τοῖς εἰσαγομένοις . وقد ترجمت مبكراً إلى السريانية والعربية فتوزعها حنين وتلاميذه وترجموها أول ما ترجموا . ويوجد

---

(١) راجع كتاب بومشترك ص ٢٠٧ وراجع أيضاً ص ٥٥ من هذا البحث وكتاب فريدمان « من تحليلات أرسطو عند السريان » ، برلين سنة ١٨٩٨ ص ٩ الى ص١٥ .

(٢) عناوين هذه الستة عشر كتابا أوردها باليونانية ر . فون تبيلى R. von Toeply فى كتابه « دراسات فى تاريخ التشريح فى العصور الوسطى » ، ليبتسك وڤينا سنة ١٨٩٨ ص ٢٣ وما بعدها ؛ وبالعربية حنين بن اسحق فى رسالته عما ترجم من كتب جالينوس إلى السريانية والعربية وهى التى طبعها برجشترسر بمدينة ليبتسك سنة ١٩٢٥ .

عدد لابأس به من هذه المخطوطات ومنذ زمن قليل أرسل إلى هـ . رتّير من القسطنطينية العنوان العربى لواحد من هذه المخطوطات (رقم ٣٥٨٨ بمكتبة أياصوفيا) وهو : « جوامع كتب جالينوس التى يقرأها المتطببون الاسكندرانيون وهى ١٦ كتاباً » . وقد يكون من الخير أن نورد هنا حكم طبيب وفيلسوف فارسى كبير على قيمة هذه الجوامع الاسكندرانية ، كما ذكره ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ١٠٨ فى الوسط) بدقة :

« قال أبو الفرج بن هندو[1] فى كتاب «مفتاح الطب» إن هذه الكتب التى اتخذها الاسكندرانيون من كتب جالينوس ، وعملوا لها جوامع وزعموا أنها تغنى عن متون كتب جالينوس ، وتكفى كلفة مافيها من الجوامع [2] والفصول . قال أبو الخير بن الخمار [3] وهو أستاذ أبى الفرج بن هندو : أنا أظن أنهم قد قصروا فيما جمعوه من ذلك ، لأنهم يعوزهم الكلام فى الأغذية والأهوية والأدوية . قال : والترتيب أيضاً قصروا فيه ، لأن جالينوس بدأ من التشريح ثم سار إلى القوى والأفعال ثم إلى الأسطقسات » .

ووجود هذه الجوامع وحـــدها دليل على أن حركة تدريس الطب بالاسكندرية لابد وأن تكون قوية نشيطة قبل دخول العرب وغزوهم وسنتحدث فيما بعد عن هذه الحركة وكيف كانت ، معتمدين على ماتذكره لنا المصادر العربية . غير أنا ، ويا للأسف ، لا نستطيع أن نحدد الزمن الذى فيه ألفت جوامع جالينوس هذه ، والتى كانت تسير معها جنبا إلى جنب جوامعُ لابقراط فى إثنى عشر كتاباً . وقد رأى لسكلير وتيولى أن يحدداه بأول القرن السابع ، قبل غزو العرب لمصر بقليل . ولكن ليس لدينا من الوثائق ما يؤيد ذلك .

ذلك أنا إذا رجعنا إلى المصادر العربية ، التى عنها استقى هذان المؤلفان ،

(١) راجع ماسنقوله عنه فيما بعد .

(٢) تقرأ هكذا بدلا من « توابع » (تصحيح برجشترسر)

(٣) راجع ماسنقوله عنه فيما بعد .

لم نجد فى أقدمها وهو « الفهرست » لابن النديم (القرن العاشر) ص ٢٩٢ س ١٧ ، إلا خبراً صغيراً يقول : « أسماء جماعة من الأطباء القدماء مقلين ، ولا تعرف أوقاتهم على صحـــة : اصطفن [1] ، جاسيوس [2] ، انقيلاوس [3] ، مارينوس [4] . هؤلاء اسكندرانيون وهم من فسر كتب جالينوس وجمعها واختصرها وأوجز القول فيها ، وسيما كتب جالينوس الستة العشر » . وبعد ابن النديم بثلاثة قرون نرى أخباراً من جديد حول جوامع جالينوس ، وهى أخبار طويلة مما يجعلها أقرب إلى الشك ؛ ونرى أن أسماء الذين عملوا هذه الجوامع قد زاد عددها .

يقول ابن القفطى فى «كتاب أخبار الحكماء» (ص٧١ س ٥ ومابعدها) : « انقيلاوس الاسكندرانى : حكيم فاضل طبائعى مصرى الاقليم ، اسكندرانى المنزل . وهو أحد الاسكندرانيين الذين عنوا بجمع كلام جالينوس واختصار كتبه ، وتأليفها على المسئلة والجواب . ودل حسن اختصارهم على معرفتهم بجوامع الكلام ، وإتقانهم لصناعة الطب [5] . وكان انقيلاوس هذا رئيسهم :

---

(١) لعله اصطفن الأسكندرانى الفيلسوف المذكور آنفا (ص٤٢) وهو مشهور خصوصا عند العرب بأنه كيمائى وفيلسوف ، ولكن كان يخلط بينه وبين معاصره اصطفن الأثينى المشهور باعتباره من شراح بقراط وجالينوس . راجع كتاب نويبجر ج ٢ ص ١٢١ وكتاب ليبمان من « نشوء وانتشار الكيمياء » المطبوع ببرلين سنة ١٩١٩ ص ١٠٣ وما بعدها . وكذلك كتاب روسكا من « الكيماويين العرب » ج ١ سنة ١٩٢٤

(٢) لعله العالم الطبيب جاسيوس من بتراء الذى عاش حوالى سنة ٥٠٠م . راجع شمت فى السكلوبيدية پولى ڤيسوڤا ج ٧ ص ١٣٢٤ - W. schmid, *Real - Enzykl.* Pauly Wissowa, VII, 1324.

(٣) هذا الاسم لم يوضح بعد، وهو يذكرنا بالساحر انكسيلاوس الذى عاش فى أيام أغسطس. ويمكن أيضا أن يكون أصله نيكولاوس ، أوهيروكلس ، أوأركيلاوس ، أوما أشبه ذلك .

(٤) لايمكن طبعا أن يكون هــذا هو مارينوس الأسكندرانى المشرح الـكبير السابق على جالينوس فى القرن الثانى . ولـكن لعله أن يكون مارينوس الفيلسوف من سيشم الذى خلف برقلس كرئيس للأكادمية (سنة ٤٦٥) . راجع پولى ڤيسوڤا ج ١٣ ٢ (سنة ١٩٢٩) ص ٢٤٠٢ .

(٥) قارن بهذا رأى ابن الخمار المخالف لهذا فى الصفحة السابقة . ولـكن ابن ==

وهو الذى جمع من منثور كلام جالينوس ثلاث عشرة مقالة فى أسرار الحركات . ألفها فيمن جمع وبه علة مزمنة ، وذكر مايولد عليه ذلك وما يدفع به ضرره[١] . وانقيلاؤس هذا هو المرتّب للكتب ، والمستخرج لأكثرها ، حتى أن أكثر الناس ينسبون الجوامع إليه . وقد ذكر هذا حنين ابن اسحق فى نقله لها من اليونانى إلى السريانى » . ولكن هذه الترجمة ضاعت ويا للأسف . وتراجمها العربية الأخرى لا تقول لنا شيئاً عن تأليف انقيلاؤس لها كما هو مذكور هنا فى كلام ابن القفطى وواضح أن النساخ قد خلطوا هذه الأخبار خلطا .

ثم يقول ابن القفطى بعد ذلك (ص ٧١ س ١٥ ، وما بعـــده) : « والاسكندرانيون هم الذين رتبوا بالاسكندرية دار العلم ، ومجالس الدرس الطبي . وكانوا يقرأون كتب جالينوس ويرتبونها على هذا الشكل الذى تقرأ اليوم عليه ، وعملوا لها تفسير وجوامع ، تختصر معانيها ويسهل على القارىء حفظها وحملها فى الأسفار . وأولهم على مارتبه اسحق بن حنين اصطفن الاسكندرانى ، ثم جاسيوس ، وانقيلاؤس ، وماربنوس . فهؤلاء الأربعة عمدة الأطباء الاسكندرانيين ، وهم الذين عملوا الجوامع والتفـــاسير . وانقيلاؤس هو المرتّب للكتب والمستخرج لها على ماتقدم شرحه » ففى هاتين القطعتين إذاً يتبع القفطى حنين وابنه اسحق ، اللذين كانا دائماً أعرف الناس بالدراسات العلمية قبل الاسلام . ولكنه يعتمد بعد ذلك على طبيب

= الخمار اختصاصي فى هذا أما ابن القفطى فلم يكن يفهم فى الطب كثيراً .

(١) هذا الموضع على هذه الصورة غير مفهوم، ولعله من خطأ النساخ . فمن غير الممكن أن تكون ثلاثة عشر كتابا من كتب جالينوس عن الموضوع المذكور ، كذلك العنوان : « أسرار الحركات » غير موجود فى مكان آخر . وهناك كتابان ينحلان جالينوس عن أسرار النساء والرجال (راجع مقالتنا فى Sitz. Ber.d. Pr. Ak. d. W. Ph. — H. Kl. XXVIII. (1928) 543. ويوجد منهما نسخة خطية فى ترجمة عربية باستانبول (أيا صوفيا رقم ٤٨٣٨ وقد تفضل برجشتريسر الذى قرأها فذكر لى محتوها . وهو يخالف ما يتحدث عنه ابن القفطى) .

لم يستق إلا من مصادر ثانوية أو فى المرتبة الثالثة ، ولا يعرف اليونانية فى الغالب .

وفى ترجمة يحيى النحوى يقول ابن القفطى (ص٣٥٦ س١٤ ومابعده) : «وذكر عبيد الله بن جبرائيل بن عبد الله بن بختيشوع الطبيب[1] أن اسم يحيى ثامسطيوس . قال وكان قوياً فى علم النحو والمنطق والفلسفة ، ولا يلحق بهؤلاء الأطباء ، يعنى الاسكندرانيين المشهورين ، وهم انقيلاؤس واصطفن وجاسيوس ومارينوس ، وهم الذين رتبوا الكتب » . وعندى أن عبيد الله على صواب فى قوله إن يحيى النحوى لم يشترك فى عمل جوامع جالينوس ولكن لأنه يعتبره ثامسطيوس ، فان حكمه لاقيمة له . وهذه الفقرة التى أمامنا نموذج للخلط الشنيع الذى كانت عليه أخبار علماء الاسكندرية عند الكتاب العرب المتأخرين . ويزيد هذا الخلط مايورده ابن أبى أصيبعة الذى استقى نفس هذا الكلام من كتاب لأحد معاصرى عبيد الله . يقول ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ١٠٣ س ٧ من أسفل) : «قال المختار بن الحسن بن بطلان[2] إن الاسكندرانيين الذين جمعوا كتب جالينوس الستة عشر وفسروها كانوا سبعة وهم اصطفن ، وجاسيوس ، وثاودوسيوس[3] ، وأكيلاوس[4] ،

(١) هذا الطبيب الفيلسوف آخر رجل معروف من أسرة بختيشوع المشهورة بالطب التى سنتحدث عنها ص ٥٦ . وقد جمع عدة مقتبسات من الأطباء القدماء فى كتاب تحت عنوان « نوادر المسائل » حوالى سنة ٤٤٥ هـ = سنة ١٠٥٣ م (راجع ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ١٣٨ س ١٧) وكتب أيضاً كتاباً عنوانه « مناقب الأطباء » (ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ١٠٤ س١٣ . ولكن هذين الكتابين مفقودان . وحديثاً نشر له كتاب عنوانه «الروضة الطبية » ، نشره الأب بول سباط بالقاهرة سنة ١٩٢٧ . وفى هذا الكتاب ص ٣٥ نجد المؤلف يرتكب نفس الخلط بين يحيى النحوى وثامسطيوس . راجع مقالة مايرهوف عن «ملخص عربى للتعريفات الطبية الفلسفية» المنشور بمجلة ايزيس (بروج ١٩٢٨) ج ١٠ ص ٣٤٥ تعليق .

(٢) فيما يختص به راجع ماسنقوله فيما بعد .

(٣) يمكن أن يكون المقصود ثاودوسيوس الاسكندرانى النحوى إذ لا يعرف طبيب بهذا الاسم بالعصر الاسكندرانى المتأخر .

(٤) لعله انقيلاوس نفسه .

وانقيلاؤس ، وفلاذيوس[١] ، ويحيى النحوى . وكانوا على مذهب المسيح . وقيل إن انقيلاؤس الاسكندرانى كان هو المقدّم على سائر الاسكندرانيين، وأنه هو الذى رتب الكتب الستة عشر لجالينوس » .

وبعد ذلك يذكر ابن أبى أصيبعة ماذكره ابن القفطى عن شروح الكتب ، وعن رأى حنين فى حركة الدرس بالاسكندرية مما سنذكره بعد (ص ٥٢) ويختم كلامه بقوله (ج ١ ص ١٠٤ س ١) : « وأجود ماوجدت من ذلك تفسير جاسيوس للستة عشر . فانه أبان فيه عن فضل ودراية . وعمر من هؤلاء الاسكندرانيين يحيى النحوى الاسكندرانى الاسكلائى[٢] حتى لحق أوائل الاسلام» . وإنّا لنعرف اليوم أن هذا العالم الهلينى المولود بمدينة قصارية قد مات قبل الغزو العربى بحوالى قرن . ولكن العرب أصروا على ربطه بعمرو بن العاص ، فاتح مصر على الرغم من أنه كان معروفاً لديهم أنه تلميذ أمونيوس ، وأن أمونيوس كان تلميذ برقلس[٣]. ثم يورد ابن أبى أصيبعة

---

(١) عم طبيب مشهور من المحتمل أن يكون قد عاش فى القرن الخامس . وتعرف له شروح على كتب جالينوس وبقراط . راجع اويبرجر ج ١١ س ٧٥ .

(٢) فى الأصل « الاسكلانى » وهى كلمة غير مفهومة فأبدلت بها ، تبعاً لما اقترحه الأستاذ يوسف شاخت ، كلمة « الاسكلائى » أى المدرسى أو المدرس .

(٣) هكذا عند مؤلف مثل أبى سليمان محمد بن طاهر السجستانى الفيلسوف الفارسى (قتبسه ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ١٠٤ س ٩ وما يليه) . وظهير الدين البيهقى الذى جمع كتبه (مخطوطة ليدن رقم ١٣٣ من المخطوطات العربية وقد رآها لى الدكتور فون آرندونك (A. Von Arendonk يجعله يعيش حتى فى النصف الثانى من القرن السابع ويجعل مولده فى بلاد الديلم فى فارس . ولكنه يترجم « لقبه فيلوبون » ترجمة صحيحة فيقول : « محب الاجتهاد » . راجع أيضاً اشتينشنيدر كتاب «الفارابى» ص ١٠٢ إلى ص ١٧٦ (« يحيى النحوى عند العرب ») . ولعل هذا الخطأ التاريخى كله نشأ عن خطأ أحد المترجمين أو النساخ فالفهرست (ص ٢٥٥ س ٣) ومن بعده ابن القفطى (ص ٣٥٦ س ١٢) يقولان إن يحيى النحوى ذكر فى المقالة الرابعة من تفسيره لكتاب السماع الطبيعى عند الكلام فى الزمان أن سنة تأليفه هذا الشرح كانت سنة ٣٤٣ لدقلطيانوس القبطى أى ما يعادل سنة ٦٢٧ م . والواقع أن هذا الكلام ورد فى الكتاب السادس عشر من شرح يحيى النحوى للسماع الطبيعى ، ولكن السنة الوارد ذكرها هى سنة ٢٤٥ لدقلطيانوس أى ما يعادل سنة ٥٢٩ ميلادية !

(ج ١ ص ١٠٤ س ١٣ وما بعده) اعتماداً على عبيد الله القصة اللطيفة التى تقول بأن يحيى النحوى كان « ملاحا يعبر الناس فى سفينته . وكان يحب العلم كثيراً . فاذا عبر معه قوم من دار العلم والمدرّس الذى كان يدرس العلم بجزيرة الاسكندرية يتحاورون مامضى لهم من النظر ويتفاوضونه، ويسمعه فتهش نفسه للعلم فلما قويت رَوْيَتُه فى العلم فكر فى أمره ... فبينما هو مفكر إذ رأى نملة قد حملت نواة تمرة ، وهى تريد أن تصعد بها إلى علو ، وكلما صعدت بها سقطت ، فلم تزل تجاهد نفسها فى طلوعها ، وهى فى كل مرة يزيد ارتفاعها عن الأولى ، فلم تزل نهارها وهو ينظر إليها ، إلى أن بلغت غرضها، وأطلعتها إلى غايتها . فلما رآها يحيى النحوى قال لنفسه : إذا كان هذا الحيوان الضعيف قد بلغ غرضه بالمجاهدة ، فأنا أولى أن أبلغ غرضى بالمجاهدة . فخرج من وقته ، وباع سفينته ، ولازم دار العلم » . وهذا الخلط الذى وقع فيه العرب حول اسم يحيى النحوى ومؤلفاته لا يزال أثره باقياً حتى اليوم . فإن كتباً حديثة جداً تزعم أن يحيى الاسكندرانى قد كتب الشروح التى بعضها طبى وبعضها فلسفى .

وواضح أن حنين وابنــــه اسحق لم يعرفا الشىء الكثير عما كان فى الاسكندرية قبل ذلك بقرنين أو بثلاثة قرون . ومن هنا كانت الروايات المتناقضة عن أسماء علماء ينتسبون إلى القرون الخامس والسادس والسابع . ولكن يبدو مؤكداً من الأخبار التى أوردها المؤلفون العرب ، بعد تمحيصها ، أنه كانت هناك قبل دخول الاسلام مدرسة أو أكثر بالاسكندرية ، فيها كانت الفلسفة والطب يدرسان بصورة مدرسية واضحة . وهذا يبدو خصوصاً من كلام لحنين بن اسحق لا زال عندنا نصه الأصلى بفضل برجشتريسر[1]. وهذا الكلام كان من البواعث التى دفعتنى إلى هذا البحث . قال حنين بعد أن أورد أهم كتب جالينوس العشرين :

---

(١) راجع كتاب برجشتريسر ص ١٥ من الترجمة .

« فهذه الكتب التى كان يقتصر على قراءتها فى موضع تعليم الطب بالاسكندرية . وكانوا يقرؤنها على هذا الترتيب الذى أجريت ذكرها عليه وكانوا يجتمعون فى كل يوم على قراءة إمام منها وتفهمه ، كما يجتمع أصحابنا اليوم من النصارى فى مواضع التعليم التى تعرف بالاسكول[1] فى كل يوم على كتاب إمام ، إمّا من كتب المتقدمين وإما من سائر الكتب . وإنما كانوا يقرؤنها الأفراد كل واحد على حدته بعد الارتياض بتلك الكتب التى ذكرت ، كما يقرأ أصحابنا اليوم كتب المتقدمين » .

وعلى هذا النحو بقيت الدراسة فى الشرق والغرب طوال العصور الوسطى ، بل لا تزال باقية حتى اليوم فى الشرق الاسلامى . ويكفى أن يدخل المرء مسجداً من هذه المساجد التى تعقد فيها حلقات الدرس ليرى أمامه المدرسة على هذه الصورة الموجودة بالاسكندرية : يقرأ التلميذ أمام أستاذه قطعة من كتاب رئيسى ، وحينئذ يقوم الأستاذ بالشرح وإلقاء الأسئلة . وكان فى وسعنا أن نعرف من غير كلام حنين السابق أن هذا النوع من الدراسة كان موجوداً ، وذلك عن طريق التراجم السريانية والعربية لجوامع كتب بقراط وجالينوس وكتب أرسطو المنطقية وشروحها مما كان يُعمَل للتلاميذ . أما فيما يتعلق بتاريخ تأليف هذه الكتب فعندى أنه لا يجب وضعه ، كما فعل لكلير ، فى العصر القريب من الفتح العربى لمصر . وإنما فى النصف الأول من القرن السادس على أقل تقدير . لأنه حوالى هذا العصر ألف يحيى النحوى شروحه الأرسطاطالية من جهة ، ومن جهة أخرى كان له تأثير عظيم فى العالم المسيحى الذى يتكلم اليونانية والسريانية ، بفضل استخدامه لمنطق أرسطو فى الدفاع عن الدين المسيحى وتأييده . وحوالى هذا العصر نفسه انتهى سرجيوس الرأس عينى من تراجمه السريانية لأشهر كتب جالينوس التى كان لها خطرها وأهميتها فى

(١) راجع فى ص ٤٥ س ١ ، تفسير هذه الكلمة التى تقابل فى اليونانية لفظ σχολή (مدرسة) .

تطور الطب اليونانى فى الشرق الأدنى . وإلى جانب ذلك ترجم كتباً لأرسطو أو منحولة اليه وشرحها . وعلى هذا يبدو لى أنه ليس من الممكن افتراض أن الحركة الدراسية فى الاسكندرية قد وقفت لمدة طويلة ثم عادت من بعد فى القرن السابع ، وإنما الأحرى أن يقال إن هذا النشاط الذى وجد فى القرن السابع كان استمراراً لحركة العصر الاسكندرانى الذهبى ، ولو أنه صبغ بصبغة المدرسية شيئاً فشيئاً ، وظلت تقاومه المنازعات الدينية . ولا بد أنه كان مع المدارس مكاتب متصلة بها . ومع ذلك فان برتشيا على حق حين يقول إنها لم تكن كبيرة ولا عامة . (راجع التعليق رقم ١ ص ٤١)

ب — العلوم اليونانية عند السريان فى الشرق الأدنى

ومعرفتنا بنفوذ المعارف اليونانية إلى الشرق الأدنى فى عصر ما قبل الاسلام أحسن من معرفتنا بالعصر الاسكندرانى المتأخر. فكانت الأماكن التى ازدهرت فيها العلوم اليونانية فى المنطقة التى تتكلم السريانية والفارسية الوسطى هى الرها ، ونصيبين ، والمدائن وجنديسابور فى خوزستان بالنسبة إلى النسطوريين ، ثم انطاكية وأميدا Amida بالنسبة إلى اليعقوبيين . وإلى جانب هذا كانت هناك مدارس فى الأديرة نعرف الشىء الكثير عن نظمها وطرق الدرس فيهـــا بفضل بحوث أسمانى وغيره من المؤلفين[1]. واسمها بالسريانية اسكولى المأخوذة من اللفظ اليونانى σχολή ، ومنه صنع العرب

---

(١) راجع كتاب اسمانى جـ ٣ من ص٩٣٤ إلى ص٩٤٧ ، ثم كتاب روبانس دوفال عن الأدب السريانى من ص ٢٤٩ إلى ص ٢٧٨ . ومقالة رسكا : « دراسات حول كتاب المحاورات تأليف سويرس بارشكو » ثم مجلة الأشوريات جـ ١٢ ص١١ وما بعدها ثم ماربار بارحدبشبه فى مقاليه عن «سبب إنشاء المدارس فى مجموعة « كتب الآباء الشرقيين» جـ ٤ س ٤ من ص ٣١٩ إلى ص ٤٠٤ . وراجع أيضا بومشترك ص ١١٤ وتكانس الخ .

R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris 1899; J. Ruska, Studien zu Severus bar Šakku's "Buch der Dialoge", Zeitschrift. für Assyr. XII. Mar Barhadbeabbà Cause de la fondation des écoles, éd. A. Scher. In *Patrologia Orientalis*.

اللفظ اسكول الذى يدل على مدرسة مسيحية أو مدرسة ملحقة بدير. وكانت الغالبية العظمى من هذه المدارس لاهوتية دينية . ولكن كان يسمح فى الكثير منها بدراسة العلوم الدنيوية ، وإن لم يكن لهذه من المكانة ما كان للعلوم الدينية. وهذه العلوم الدنيوية هى النحو والبيان والفلسفة والطب والموسيقى والرياضيات والفلك . وكما قلنا من قبل اقتصر التعليم الفلسفى فى جوهره على بعض أجزاء المنطق الارسطالى ؛ والتعليم الطبى على أمهات مؤلفات بقراط وجالينوس . ويظهر أن أهم موضع عنى فيه بالعلوم اليونانية فى مدارس الأديرة كان مدرسة دير القديس اقثيوس فى قنسرين بسوريا ، إلا أن ازدهارها كان فى العصر الاسلامى .

وكان علماء هذا العصر فى نفس الوقت غالباً من رجال الدين ، مثل الطبيبين الاسكندرانيين اللذين ذكرناهما وهما سرجيوس واهرن . وإذا قرأنا كتاب بَوْمشترْك عن تاريخ الأدب السريانى وجدنا أنه لم يكن فى الشرق الأدنى فى العصر السابق على الاسلام علماء أطباء مشهورون ، وإنما كان الغالب أن يأتى علم الطب آنئذ من الاسكندرية ، وفى مقابل هذا نعرف أنه كان ثمة فلاسفة عديدون ، كانوا فى نفس الوقت مترجمين فى أغلب الأحيان عنوا بترجمة المنطق الارسطالى وشروحه إلى السريانية .

فمن بين رجال العصر السابق على الاسلام يذكرلنا بومشترك هيبا الملقب بالترجمان من القرن الخامس ، وتلميذه بروبا (بروبوس) وكانا من أتباع المدرسة الفارسية فى الرها ؛ ومن القرن السادس يذكر لنا اسم أبى القشقرى الذى كان ذا نفوذ عظيم فى عصر كسرى الثانى (من سنة ٥٩٠ إلى سنة ٦٢٨) أحد ملوك الساسانيين وهؤلاء الثلاثة جميعاً نسطوريون . أما اليعقوبيون فنذكر من بينهم ، ممن عاشوا فى القرن السادس ، يونان الآبامى وسرجيوس الرأسعينى وكانا تلميذين بالاسكندرية كما ذكرنا ، ثم اصطفن بارصديله وأخودمّيه وإلى جانب هؤلاء المترجم السريانى لأثولوجيا أرسطاليس[1].

(١) راجع فى هذا ملاحظات نلينو فى «الشرق الحديث» المجلد رقم ١٠ (١٩٣٠) ص ٥٠ ==

ويورد بـومشترك من العصر الأول للاسلام فى القرن السابع الميلادى من بين النسطوريين أسماء سلوانوس القردى ، وحينانيشو الأول الجاثليق ، ثم شمعون الراهب المعروف بطيبويه الطبيب والأخير قد ترك كتابا فى الطب كان له بعد ترجمته إلى العربية بعض الأثر فى تطور الطب الاسلامى . ومن بين اليعقوبيين فى هذا القرن نذكر سويرس سيبوخت (المتوفى سنة ٦٦٧) وتلميذيه اثناسيوس البلدى[1] ويعقوب الرهاوى (المتوفى سنة ٧٠٨) الذى يعتبره بَومْشتَرْك (ص٢٤٨) «أكبر رجال الحركة اليونانية المسيحية فى اللغة الارامية» . ولكن لم يصلنا من كتبه وتراجمه فى العلوم الدنيوية شىء ، ثم جورجيوس (المتوفى سنة ٧٢٤ م) أسقف العرب المسيحيين فى المنطقة المسماة اليوم حوران (فى سوريا) ، وتلميذ هذين الأخيرين ، وقد اشتهر كشارح ومترجم لمنطق أرسطو .

ولنذكر من رجال القرن الثامن الأساقفة النسطوريين ما رأبا ويوشع بخت ودنحا[2] الذين كانوا مترجمين وشراحاً لكتب أرسطو . ثم طيماثاوس الأول الجاثليق (المتوفى سنة ٨٢٣) ، وفى أيامه نشطت حركة الارساليات النسطورية فى آسيا الوسطى حتى بلاد الصين ؛ وكان ذا مقام كبير لدى الخلفاء العباسيين ، وقد عنى بالدراسات الفلسفية عناية كبيرة .

وفى النصف الثانى من القرن الثامن كان لمدرسة جُنْدَيْسابور، التى ذكرناها

= من أهل Oriente Moderno .

(١) راجع جوزيه فرلانى ، «مقدمة أثناسيوس البلدى للمنطق الارسطالى» O.Furlani, Sull' introduzione di Atanasio di Baladh alla logica e sillogistica aristotelica, فى Rendiconti della R. Accademia dei Lincei T. XXV, 717—78 والترجمة فى Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed arti T. LXXXV (1927) pp. 319 — 43.

(٢) يميز بينه وبين الفيلسوف المسيحى المتأخر عنه واسمه أبو زكريا دنحا الذى جرت له مناظرات مع المسعودى ببغداد سنة ٣١٣ = سنة ٩٢٥ فى بغداد وتكريت (راجع «التنبيه والاشراف» ص ١٥٥ س ٥ وما يليه) .

آنفاً باعتبارها مدرسة فارسية طبية ، أهمية كبرى . وكان عصر ازدهارها الأول فى القرن الخامس فى أيام الملك خسرو أنو شروان بفضل العلماء النساطرة الذين طردوا من الرها آنذاك . وفى هذه المدرسة لم يكن الطب يدرس — عتماداً على تراجم سرجيوس لكتب جالينوس فى غالب الظن — نظرياً فحسب ، بل كان يدرس عملياً فى بيمارستان كبير ، كان نموذجاً لما كانت عليه الدراسة من بعد فى العالم الاسلامى . وفيها أيضاً اتصل العلماء اليونانيون والسريان والفارسيون بعلماء الهند وتأثر بعضهم بعضا . وفى الطب العربى الاسلامى بقايا لهذا التأثر . وفى العصر الأموى لم يكن لمدرسة جنديسابور أى أثر فى قيام مدرسة طبية ، ولو أن بعض الأطباء أتوا من هناك إلى جزيرة العرب وسوريا . وإنما بدأت العناية تتجه إلى هذه المدرسة فى أوائل حكم العباسيين الذين نقلوا عاصمة الملك إلى بغداد . فإن الخليفة الثانى المنصور قد استشار فى سنة ١٤٨هـ = ٧٦٥م رئيس أطباء بيمارستان جنديسابور وهو جَورْجيس بن بختيشوع (تبعاً للقفطى) حينما دعاه إلى بغداد . ومن ذلك الحين بقيت أسرة بختيشوع طوال ثلاثة قرون ذات مكانة كبرى عند الخلفاء . فمنها كان أطباء الخلفاء ووزراؤهم ، وكان منها الأطباء المحترفون وأطباء البيمارستانات ومعلمو الطب والفلسفة . وآخر أبناء هذه الأسرة المعروفين عبيد الله المذكور آنفا (ص ٤٩) ثم آخر ليس معروفاً تماماً هو على ابن ابراهيم بن بختيشوع[1] . وقد عاش فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى (القرن الحادى عشر الميلادى) .

ومن بين الأطباء الآخرين فى جنديسابور والذين وصلت إلينا أسماؤهم نذكرهنا أشهرهم فحسب ، ألا وهو يوحنا بن ماسويه الذى هاجر إلى بغداد فى أول القرن الثالث (= القرن التاسع الميلادى) وهناك أقام بيمارستانا

(١) راجع مقال ماكس مايرهوف عن « كتاب فى طب العيون غير معروف من القرن الحادى عشر بعد الميلاد » فى Archiv f. Gesch. d. Medizin, Bd. XX (1928) 63—79 (محفوظات تاريخ الطب ج ٢٠ [سنة ١٩٢٨] من ص ٦٣ إلى ص ٧٩) .

وجعله الخليفة المأمون فى سنة ٢١٥ هـ (=٨٣٠م) رئيساً لبيت الحكمة . وقد تتلمذ عليه حنين لمدة من الزمان . وتوفى فى بغداد سنة ٢٤٣ هـ(= ٨٥٧ م) .
ومن هذا الزمن تقريبا بدأت مدرسة الطب جنديسابور تفقد أهميتها لأن كبار الأطباء والأساتذة قد ذهبوا إلى قصور الخلفاء فى بغداد أو سرمن رأى .
وكانت شهرة الأطباء السريان النصارى فى عاصمة امبراطورية الخلفاء كبيرة جدا . والدليل البين على هذا وجده براون (من ص ٧ إلى ص ٨) فى كتاب من كتب النقد اللاذع التى ألفها الجاحظ الكلامى المعتزلى المشهور (المتوفى سنة ٢٥٥ هـ = ٨٦٩ م) قال الجاحظ فى كتابه «البخلاء»[1] عن أسد بن جانى الطبيب البغدادى :

« وكان [أسد بن جانى] طبيباً فأكسد مرة . فقال له قائل: السنة وبئة ، والأمراض فاشية ، وأنت عالم ، ولك صبر وخدمة ، ولك بيان ومعرفة ، فمن أين تؤتى فى هذا الكساد . قال أما [واحدة] فإنى عندهم مسلم. وقد اعتقد القوم قبل أن أتطبب ، لا بل قبل أن أخلق ، أن المسلمين لا يفلحون فى فى الطب . وأسمى [ثانية] أسد ، وكان ينبغى أن يكون اسمى صليبا ، ومرايل ، ويوحنا ، وبيرا . وكنيتى أبو الحارث وكان ينبغى أن تكون أبو عيسى ، وأبو زكريا ،وأبو إبراهيم . وعلىّ رداء قطن أبيض ، وكان ينبغى أن يكون رداء حرير أسود . و[أخيرا] لفظى لفظ عربى ، وكان ينبغى أن تكون لغتى لغة أهل جنديسابور » . وهكذا يقول الطبيب العربى بصراحة أنه لن يكون له زبائن إلا إذا كان مسيحيا ذا اسم سريانى ولهجة سريانية ، ويلبس رداء من الحرير ، وهو محرم على المسلم ، ويدرّس فى المدرسة السريانية الفارسية المشهورة . وقد كان الأطباء المسلمون آنئذ فى بداية عصر دراستهم .

وكان القرن الثالث (التاسع الميلادى) عصر المترجمين حقاً . وكان

---

(١) كتاب «البخلاء» طبع فان فلوتن بمدينة ليدن سنة ١٩٠٠ ص١٠٩ وما بعدها ؛ طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ ص ٨٥ .

هؤلاء جميعا من النصارى الذين يتكلمون باللغة السريانية . وكان منهم أيضا من لابد وأن يكون قد أتقن اليونانية والفارسية . وبعد أن ترجم عدد كبير من الكتب الطبية اليونانية إلى السريانية منذ أيام سرجيوس (القرن السادس) وخصوصاً فى القرن الثانى للهجرة (= القرن الثامن الميلادى) ، نزل حنين ابن اسحق سنة ٢١١ هـ (= ٨٢٦ م) ولما يتجاوز السابعة عشرة من عمره ميدان الترجمة ، حتى أصبح من بعد زعيم المترجمين العرب والسريان . وقد ترجم حتى موته (سنة ٢٦٤ هـ = ٨٧٧ م) من كتب جالينوس مائة إلى السريانية ونصفها إلى العربية . وترجم أيضا كتبا عديدة من تآليف أوريباسيوس وبولس الأجانيطى (أوفوليس) ثم من تآليف بقراط وأرسطو وشروحهما وترجم أيضا الترجمة السبعينية . وبعد حنين قام تلاميذه بترجمة معظم كتب بقراط وجالينوس إلى العربية ، وخصوصا ابنه اسحق الذى ترجم بقية كتب أرسطو وشرّاحه ، وأهم الكتب الريضية والبصرية لأقليدس . ولا نستطيع هنا أن ندخل فى تفاصيل ذكر «صغار» المترجمين المائة ، وقد كانوا يتعلمون غالباً اليونانية فى مدارس الأديرة . وقاموا بترجمة ما بقى من كتب الأطباء والرياضيين والفلكيين والفلاسفة الهلينيين القدماء تحت إشراف حنين أو مستقلين عنه .

وقد أنشأ المأمون كما ذكرنا من قبل (سنة ٢١٥ هـ = ٨٣٠ م) مدرسة للترجمة فى بغداد سميت باسم بيت الحكمة ، وضع على رأسها يوحنا بن ماسويه . وكان حنين الشاب أنشط من فيها من المترجمين وبعد ٢٥ سنة تقريبا جدد الخليفة المتوكل هذه المدرسة ، وجعل حنين رئيساً لها . وكانت الترجمة فى النصف الأول من هذا القرن الثالث (التاسع الميلادى) غالباً إلى السريانية ، وفى النصف الثانى ازدادت حركة الترجمة إلى العربية شيئاً فشيئاً ، وقام المترجمون أيضاً باصلاح التراجم القديمة [1] . وكان هنالك

(١) راجع كتاب برجشترسر ، المقدمة ص ٨ من أسفل وص ٩ من أعلى .

بعض الأطباء ورجال الدين المسيحيين ، وعلى الخصوص كان هناك من المسلمين الكبراء فى قصور الخلفاء ، من قاموا إلى جانب الخلفاء بمعونة حركة الترجمة وتشجيعها ، بأن بذلوا المال من أجل الحصول على المخطوطات ، وأجروا الأرزاق على المترجمين وتكفلوا بمعاشهم . ومن أشهر هؤلاء الذين عاونوا الحركة احمد ومحمد بنو موسى بن شاكر ، اللذان كانا فى الآن نفسه فلكيين ورياضيين مشهورين . وإلى جانب هؤلاء كان يوجد ثمة كثيرون .

وقد بقى علينا أن نذكر اسم مترجمين آخرين كبيرين كانا مستقلين قطعاً عن حنين : أحدهما ثابت بن قرة الصابىء الحرّانى الذى سنتحدث عنه بعد حين . فقد ترجم عدداً وافراً من الكتب الفلكية والرياضية من تأليف إقليـــدس ، وأبلونيوس ، وبَتِّيُّس ، ونيقوماخوس ، وأوطولوقس ، وثيودوسيوس ، وبطليموس إلى العربية . والآخر كان ازدهاره حوالى سنة ٩٠٠ م ألا وهو قسطا بن لوقا الذى يقال عنه إنه نصرانى يونانى من بعلبك بسوريا . وقد ترجم كثيراً من المؤلفات الطبية والرياضية (ذيوفنطس) والفلكية ، وترجم إلى جانبها مؤلفات فلسفية صحيحة أو منحولة ، خصوصاً كتب فلوطرخس . ثم إن ثابت بن قرة قد أصلح عدداً كبيراً من مترجمات إسحق بن حنين الفلسفية والرياضية . ويوجد حتى اليوم عدد من المخطوطات العربية وعليها التعليقات الخاصة بها تصحيحاً لها [١] .

ويذكر مؤرخو الكتب العربُ من بين كبار المترجمين أبا يوسف يعقوب بن إسحق الكندى (المتوفى بعد سنة ٢٥٧ هـ = سنة ٨٧٠ م) المسمى فيلسوف العرب [٢] وقد كان حقاً بحسب ما نعرف أول مسلم أتقن علوم اليونان إلى حد يدعو إلى الدهشة . ولكن لا يعرف من تراجمه إلا

(١) راجع مقال بويج عن « كتاب النبات لأرسطو — نيقو لاؤس » Bouyges, Sur le *De plantis* d'Aristote-Nicolas. In, *Mélanges de l'Université St. Joseph de Beyrouth* IX (1923) pp. 103—107.

(٢) راجع فيما يتعلق بما كتب عنه « دائرة المعارف الاسلامية ج٢ (مادة : الـكندى) .

شيء قليل جداً هو في الواقع جغرافية بطليموس ولم يبق لنا أي ترجمة أتمها بنفسه حتى أن دوره كمترجم مجهول تماماً . ولكنه كتب ، معتمداً في الغالب على التراجم السريانية لعلوم الأوائل ، قرابة ثلثمائة كتاب من تأليفه هو في الطب والفلسفة الأرسططالية والفيثاغورية المحدثة والأفلاطونية المحدثة ، وفي الرياضيات ، والبصريات ، وفي الفلك ، والآثار العلوية ، والموسيقى ، والسياسة المدنية ، والأخلاق وغيرها . وعن هذا الطريق ساعد على أن يفتح للعرب الطريق إلى علوم الأوائل ، كما هي الحال في التراجم . ولم ينشر حتى الآن من كتبه إلا الشيء القليل ؛ ومذهبه معروف معرفة قليلة لا تسمح بتكوين رأي نهائي قاطع عن هذا العالم المتقدم الكبير في العالم الاسلامي . وعلى الرغم مما كان له من مكانة باعتباره عالماً ومن أسرة كانت من أكبر الأسر العربية القديمة ، فانه لم يخلف تلامذة ، ولم يكن لفلسفته من الأثر في العرب بعد وفاته مثل ما كان لها في الغرب في ترجمتها اللاتينية .

ولنذكر أيضاً من بين مشاهير الأطباء في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) يوحنا بن سرابيون[1] النصراني السرياني ؛ وعلي بن سهل (ربّن) الطبري[2] ، الذي كان نصرانياً وأسلم . وهما قد تركا كتباً اقتبس منها المؤلفون المتأخرون الشيء الكثير . كذلك كان ثاودوسيوس رومانوس اليعقوبي الراهب الطبيب ذا شهرة استحقها عن جدارة . وكان من دير قرطامين في حرّان[3] . ومثله موسى بن كيفا الأسقف الفيلسوف الذي بقي لدينا قطع من شروحه لأرسطو .

---

(١) كتابه الرئيسي المسمى « بكناشة في الطب » وجده حديثاً رتر في مكتبة أياصوفيا باستامبول ولم يكن معروفاً قبل ذلك إلا الترجمة اللاتينية التي طبعت أول مطبعت سنة ١٤٧٩ .

(٢) طبع مختصره في الطب حديثاً (فردوس الحكمة ، طبع الصديق بيربين سنة ١٩٢٨) وهو كتاب يقوم على طب أبقراط وجالينوس وفلسفة أرسطو ، ويحتوي في النهاية على فصل مهم عن الطب الهندي .

(٣) راجع بومشترك ص ٢٨٠ ، وبكانتش ص ٨٤ .

وهكذا كان هناك فيما يختص بالطب طريق رئيسى للعلوم اليونانية فى وصولها إلى العرب يمر بجنوب فارس . أما الطريق الأخرى المار بدمشق والكوفة و (ربما) البصرة أيضاً فلا نعرف عنه إلا إشارات طفيفة ، على صورة أسماء لبعض العلماء والأطباء الذين كانوا يشتغلون هناك . أما الطريق المباشر للفلسفة الأرسطاطالية بوجه خاص ، وهو الطريق المار من الاسكندرية إلى بغداد ، فسنتحدث عنه الآن .

جـ — الروايات العربية عن انتقال مدرسة الاسكندرية

ونود أن نبدأ هذا الحديث بايراد رواية للفارابى هى تكملة لما يقوله عن « بدء ظهور الفلسفة » وقد ذكرنا من قبل الجزء الأول من هذا الكلام . يقول الفيلسوف الكبير ما نصه [١] :

« انتقل التعليم (بعد ظهور الاسلام) من الاسكندرية إلى أنطاكية . وبقى بها زمنا طويلا ، إلى أن بقى معلم واحد . فتعلم منه رجلان . وخرجا ومعهما الكتب . فكان أحدهما من أهل حرّان [٢] ، والآخر من أهل مرو [٣] فأما الذى من أهل مرو ، فتعلم منه رجلان : أحدهما ابراهيم المروزى ، والآخر يوحنا بن حيلان . وتعلم من الحرانى إسرائيل الأسقف ، وقويرى . وسارا إلى بغداد ، فتشاغل إسرائيل [٤] بالدين ، وأخذ قويرى فى التعليم . وأما يوحنا بن حيلان فانه تشاغل أيضا بدينه [٥] ، وانحدر ابراهيم المروزى

---

(١) ابن أبى أصيبعة جـ ٢ ، ص ١٣٥ ، س ١٤ وما بعده . وهذا الفصل قد ترجم بعض أجزائه اشتينشنيدر ولخصه . ولكن لما لم يكن فى متناول يده إلا مخطوط واحد فقد وقع فى بعض الأخطاء (كتاب الفارابى من ص ٨٦ الى ص ٨٩) .

(٢) فى العراق الأعلى بين الدجلة والفرات وكانت تسمى قديما Carrhae .

(٣) كانت عاصمة خراسان .

(٤) فى الأصل ابراهيم . ولكن هذا من خطأ النسخ أو الطبع .

(٥) يترجم هذا اشتينشنيدر (ص ٧٨) خطأ فيقول «bekehrt sich» أى دخل الدين من جديد .

إلى بغداد فأقام بها . وتعلم من المروزى متى بن يونان . وكان الذى يُتَعلم فى ذلك الوقت إلى آخر الأشكال الوجودية . (وقال) أبو نصر الفارابى عن نفسه إنه تعلم من يوحنا بن حيلان إلى آخر كتاب البرهان . وكان يسمى مابعد الأشكال الوجودية الجزء الذى لا يقرأ ، إلى أن قرىء ذلك ، وصار الرسم بعد ذلك حيث صار إلى معلمى المسلمين أن يقرأ من الأشكال الوجودية إلى حيث قدر الانسان أن يقرأ ، فقال أبو نصر إنه قرأ إلى آخر كتاب البرهان » .

وليتـــذكر القارىء هنا أن السريان والعرب ، ولعلهم كانوا فى ذلك يسيرون على ماسار عليه الهلينيون المتأخرون من قبل ، كانوا يعتبرون المنطق الحقيقى (أى الفلسفة) الأرسططالى هو المقولات والعبارة والتحاليل الأولى والثانيـــة والطوبيقا والسوفسطيقا . وكانوا يضيفون إليها الخطابة والشعر أيضاً . وكانوا يعتبرون التحاليل الثانية كبحث فى الحق المطلق . ولعل ذلك كان السبب الذى من أجله كانت الكنيسة تخشى من دراسته كما يقول الفارابى . أما العرب فكانوا يسمونه كتاب البرهان[1] . قال ابن أبى أصيبعة بعد ذلك (ج ٢ ص ١٣٥ س ٩ من أسفل) : « وحدثنى عمى رشيد الدين أبو الحسن على بن خليفة [2] ، رحمه الله أن الفارابى توفى عند سيف الدولة ابن حمدان[3] فى رجب سنة ٣٣٩ . وكان أخذ الصناعة عن يوحنا بن حيلان ببغداد فى أيام المقتدر[4] . وكان فى زمانه أبو البشر متى بن يونان وكان

(١) راجع مادة منطق لمدن دن برج فى دائرة المعارف الاسلامية ج ٢ .

(٢) عم بن أبى أصيبعة ، طبيب ماهر من دمشق (توفى سنة ٦١٦ هـ = ١٢١٩م) . وترجمة حياته بالتفصيل موجودة فى ابن أبى أصيبعة ، ج ٢ ، ص ١٢٣ الى ص ١٣٠ وفى بروكلمن ج ٢ ، ص ١٧٩ الى ص ١٨٢ .

(٣) أبو الحسن على ، أول أمير حمدانى فى حلب (من سنة ٣٣٣هـ = سنة ٩٤٥م الى سنة ٣٥٦ هـ = سنة ٩٦٧ م) .

(٤) الخليفة العباسى الثامن عشر ، كانت خلافته من سنة ٢٩٥هـ = ٩٠٨م الى سنة ٣٢٠ هـ = سنة ٩٣٢ م .

اسنّ من أبي نصر ، وأبو نصر أحد ذهنا ، وأعذب كلاماً . وتعلم أبو البشر متى من .راهيم المروزى . وتوفى أبو البشر فى خـــــلافة لراضى[1] فيما بين سنة ٣٢٣ إلى سنة ٣٢٩ . وكان يوحنا بن حيلان وابراهيم المروزى قد تعلما جميعاً من رجل من أهل مرو » .

ويستمر ابن أصيبعة فيقول (ج ٢ ص ١٣٥ س ٤ من أسفل) : «وقال الشيخ أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستانى فى تعاليقه [2] أن يحي ابن عدى أخبره أن متى قرأ إيساغوجى على إنسان نصرانى . وقرأ قاطيغورياس وبارمنياس على إنسان يسمى روبيل [3] وقرأ كتاب القيس على أبي يحي المروزى » .

وبعد هذا يورد ابن أبي أصيبعة كلام صاعد بن أحمد الأندلسى (المتوفى سنة ٤٦٠هـ = سنة ١٠٦٨م) عن دراسة الفارابى .

وهنا نورد أيضا رواية ثانية ذكرها معاصر للفارابى هو المسعودى . وهى تؤيد الرواية الأولى وتكملها . وهذه الرواية قد ترجمها كارادى ڤو إلا أنه لم يستغلها[4] . يقول هذا المؤرخ الجغرافى الكبير الطريف كل الطرافة ، فى موضع من كتابه « التنبيه والاشراف » (ص١٢١س٢ وص١٢٢ ومابعدها) تلخيصاً لما قاله فى كتاب من كتبه العديدة المفقودة :

وقد ذكرنا فى كتاب « فنون المعارف وما جرى فى الدهور السوالف » الفلسفة وصدورها والأخبار عن كمية أجزائها . وكيف انتقل مجلس التعليم[5]

---

(١) الخليفة العباسى المشرون ، كانت خلافته من سنة ٣٢٢ هـ = ٩٣٤ الى سنة ٣٢٩ هـ = ٩٤٠م .

(٢) هو كتاب صيوان الحكمة

(٣) راجع بعد ص ٧٨

(٤) المسعودى ، كتاب التنبيه والأشراف ترجمة كارادى ڤو ، باريس (الجمعية الاسيوية) سنة ١٨٩٦ من ١٧٠ الى ص ١٧١ .

(٥) هنا يتصرف .كارادى ڤو فى ترجمته كثيرا حين يترجم « مجلس التعليم » بقوله «lieu du savoir humain le chief (أى المكان الرئيسى لمعرفة الانسانية) .

من أثينة إلى الاسكندرية من بلاد مصر . وجعل أغسطس الملك ، لما قتل قلوبطرة الملكة ، التعليم بمكانين : الاسكندرية ورومية (ص ١٢٣) . ونقل تيودوسيوس الملك . الذى ظهر فى أيامه أصحاب الكهف ، التعليم من رومية ، ورده إياه إلى الاسكندرية . ولأى سبب نقل التعليم فى أيام عمر بن عبد العزيز من الاسكندرية إلى انطاكية ، ثم انتقاله إلى حران فى أيام المتوكل . وانتهى ذلك فى أيام المعتضد[1] إلى قويرى ، ويوحنا بن حيلان وكانت وفاته بمدينة السلام فى أيام المقتدر . وابراهيم المروزى . ثم إلى أبى محمد بن كرنيب ، وأبى بشر متى بن يونس تلميذى ابراهيم المروزى . وعلى شرح متى لكتب أرسطاليس المنطقية يعول الناس فى وقتنا هذا ، وكانت وفاته ببغداد فى خلافة الراضى . ثم إلى أبى نصر محمد بن محمد الفارابى تلميذ يوحنا بن حيلان وكانت وفاته بدمشق فى رجب سنة ٣٣٩ . ولا أعلم فى هذا الوقت أحداً يرجع إليه فى ذلك إلا رجلا واحداً من النصارى يعرف بأبى زكريا ابن عدى وكان مبدأ أمره ورأيه وطريقته فى الدرس طريقة محمد بن زكريا الرازى وهو رأى الفوثاغوريين فى الفلسفة الأولى على ما قدمناه » .[2]

وحيال هذه الرواية يشعر الانسان بأنها ترجع إلى نفس المصدر الذى استقيت منه الرواية الأولى . إلا أنها تمتاز عن الأولى بتحديدها للتواريخ ، وبما تضيفه من أن ابن كرنيب الفيلسوف الاسلامى المتقدم ، كان أستاذاً إلى جانب أساتذة المنطق المذكورين سابقا . ويؤيد هذه الرواية أيضاً ما ذكره لنا ابن أبى أصيبعة فى ذكره لتاريخ حياة طبيب فى العصر الأموى . قال ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ١١٦ س ٢١ وما بعده) :

« عبد الملك بن أبجر الكنانى ، كان طبيباً عالماً ماهراً وكان فى أول أمره

---

(١) خليفة عباسى سادس عشر ، كانت خلافته من سنة ٢٧٩ هـ = سنة ٨٩٢ م الى سنة ٢٨٩ هـ = ٩٠٢ م

(٢) المقصود بالفلسفة الأولى مابعد الطبيعة كما ترجم ذلك برجشترسر . وهذه الكلمة ترجمة للفظ اليونانى ἡ πρώτη Φιλοσοφία .

مقيماً في الاسكندرية ، لأنه كان المتولى فى التدريس بها من بعد الاسكندرانيين[١] الذين تقدم ذكرهم ، وذلك عندما كانت البلاد فى ذلك الوقت لملوك النصارى. ثم إن المسلمين لما استولوا على البلاد وملكوا الاسكندرية ، أسلم بن أبجر على يد عمر بن عبد العزيز ، وكان حينئذ أميراً قبل أن تصل إليه الخلافة ، وصحبه . فلما أفضت الخلافة إلى عمر ، وذلك فى صفر سنة ٩٩ هـ ، نقل التدريس إلى أنطاكية وحران وتفرق فى البلاد[٢] . وكان عمر بن عبد العزيز يستطب ابن أبجر ، ويعتمد عليه فى صناعة الطب » . وبعد هذا يذكر ابن أبى أصيبعة أقوالا لابن أبجر .

وهذه الرواية تؤيد الروايتين السابقتين فيما يتعلق بانتقال مدرسة الفلاسفة والأطباء من الاسكندرية — إذا اعتبرنا أن لم يكن ثمة غير مدرسة واحدة — إلى أنطاكية وحران . وتذكر لنا تفصيلا جديداً هو اسم آخر أستاذ فى الاسكندرية . وبغض النظر عن أنه لا توجد أية إشارة مطلقاً إلى هذا الاسم فى كتب التاريخ الأخرى أو فى كتب التراجم العربية ، فان هناك اعتبارات أخرى كثيرة ، تاريخية وغير تاريخية ، ضد ما يقوله ابن أبى أصيبعة . فإذا كان ابن أبجر عالماً فى أيام الحكم البيزنطى حقاً ، فانه لا بد وأن يكون سنه ٣٠ سنة على الأقل حين فتح العرب لمدينة الاسكندرية (سنة ١٩ هـ = سنة ٦٤١) . ولما كان الأمير عمر بن عبد العزيز ، الذى كان أبوه حاكماً على مصر فى سنة ٦٥ هـ = سنة ٦٨٥ ، قد ولد سنة ٦١ هـ = سنة ٦٨١ م فحسب ، وكان لا بد قد وصل سن الشباب حينما جعل ابن

(١) يقصد بهم مؤلفى جوامع جالينوس ؛ راجع ص ٤٧ وما يليها .

(٢) ترجم هذا الفصل أيضاً حامد والى المدرس بمدرسة الدراسات الشرقية ببرلين فى رسالته الموسومة باسم *Drei Kapitel aus der Aerztegeschichte des Ibn Abî Oseibi'a* Diss. Berlin 1910 أى « ثلاثة فصول من تاريخ الأطباء لابن أبى أصيبعة » ، رسالة طبعت فى برلين سنة ١٩١٠ . ولكنه وياللأسف وقع فى أخطاء فى الترجمة تغير من المعنى ولو أنه هو نفسه يقول أن هـ . ف . ماير فى كتابه عن « تاريخ علم النبات » *Geschichte der Botanik*, Bd. III Köingsberg 1859, S. 145 قد أعطى المعنى الصحيح لهذا الفصل .

أبجر يدخل فى الاسلام ويكون طبيباً له ، فان هذا الأخير تكون سنه حينئذ ٩٠ سنة ؛ وحين تولى عمر بن عبد العزيز للخلافة (من سنة ٩٩ هـ = سنة ٧١٨ م إلى سنة ١٠١ هـ = سنة ٧٢٠ م) يكون سنه أكبر من ١٠٠ سنة ! وبغض النظر عن هذا أيضاً فن من المستحيل كل الاستحالة أن يكون عربى مسيحى فى زمان البيزنطيين (الروم) رئيساً لاحدى المدارس فى الاسكندرية . ومن أجل هذا كله يجب علينا أن نخرج البيزنطيين من حسابنا ، وأن ننتقل بما يورده ابن أبى أصيبعة إلى العصر الاسلامى المتقدم .

وبعد ما قمت به عبثاً من بحث عن ابن أبجر فى كتب التاريخ والتراجم تفضل صديقى العالم الدكتور فن آرندنك C. Van Arendonk بليدن فأسعدنى بما لديه من معرفة واسعة فى التاريخ فهو قد وجد أن اسم ابن الحبر الذى ذكره صاعد الأندلسى[1] فى الكتاب المذكور آنفاً (ص ١٧) والذى كان طبيباً لعمر الثانى هو تحريف فى اسم ابن أبجر ، ووجد أيضاً أن ابن قتيبة[2] (المتوفى سنة ٢٧٦ هـ = سنة ٨٨٩ م) يذكر أن بنى أبجر ينتسبون إلى بنى فراس من كنانة ، وأنهم كانوا أطباء فى الكوفة . وأخيراً وجد فان آرندنك فى موضع ، لم يكن من المنتظر أن يوجد فيه شىء ، وهو كتاب منتظر ابن حجر العسقلانى (المتوفى سنة ٨٥٢ هـ = سنة ١٤٤٩ م)[3] فقرة عن عبد الملك بن سعيد بن حيان بن أبجر الهمدانى الملقب بالكنانى الكوفى ، جاء فيها أن هذا الأخير كان محدثاً قد اشتهر أيضاً بمعارفه الطبية . قال ابن حجر : « وكان من أطب الناس فكان لا يأخذ عليه أجراً » . أما عن حياته فيقول إنه توفى بعد سفيان الثورى الكوفى المتوفى سنة ١٦١ = ٧٧٨ م . ولما كان ابن أبى أصيبعة يذكر (ج ١ ص ١١٦ س ٢٨) رواية لسفيان عن عبد الملك

(١) « طبقات الأمم » ، طبع لويس شيخو ، بيروت سنة ١٩١٢ ص ٤٨ ، س ١ . ولكن الفهرست الموجود فى ص ١٦٧ يعطى الاسم الصحيح ابن أبجر .

(٢) « كتاب المعارف » ، طبع فستنفلد بمدينة جيتنجن سنة ١٨٥٠ ، ص ٣٢ ، س ١٠ .

(٣) « تهذيب التهذيب » طبعة حيدر آباد سنة ١٣٢٧ ، ج ٦ ، ص ٣٩٤ رقم ٨٤٥ .

ابن أبجر فنحن أمام فرضين : فإما أن يكون هذا الأخير قد عاش بالضرورة بعد الخليفة عمر الثانى بكثير (توفى عمر سنة ١٠١ هـ = ٧٢٠ م) وإما أن نكون هنا بإزاء طبيبين مختلفين إسمهما واحد . وثانى هذين الفرضين أكثر الاثنين احتمالا ، خصوصاً إذا لاحظنا أن اسم ابجر كان شائعاً فى شمال العراق[1] . وخليق بنا أن نذكر أيضاً أن ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ١١٦ س ١٧) فى الترجمة السابقة على ترجمة ابن ابجر يورد اسم هذا الأخير باعتباره ممن رووا كلاماً يتعلق بابن أبى رمثة التيمى الذى كان طبيباً فى عهد رسول الله .

فمن الممكن إذن أن ابن إبجر قد كان طبيباً وصديقاً للخليفة عمر الثانى . أما دوره باعتباره رئيساً لاحدى المدارس فى الاسكندرية فمن المؤكد أنه خرافى . لأن الدراسات اليونانية كانت حينذاك كلها فى أيدى الأساتذة النصارى الذين كانوا كلهم من رجال الدين تقريبا . ثم انا لا نجد فى سيرة عمر بن عبد العزيز[2] التى ألفها ابن عبد الحكم ما يؤيد أو ينفى الروايات المذكورة . ولكن هذه السيرة ذات طابع نصف خرافى . وهى تعنى خصوصا بورع عمر الثانى وكلماته الدينية . وعمر هذا هو الخليفة الأموى الوحيد الذى كان أهل السنة فى العصر المتأخر ينظرون إليه بعين الرضا . والنتيجة التى نستخلصها من روايات الفارابى والمسعودى وابن أبى أصيبعة التى أوردناها آنفا هى أن مدرسة الاسكندرية وجدت حتى بعد فتح العرب لمصر ، وأنها انتقلت ، بعد مضى ثمانين سنة تقريبا على الفتح الاسلامى ، إلى الشرق الأدنى .

د — مدرسة الاسكندرية فى أنطاكية وحران

لم يقل لنا المسعودى لأى سبب انتقلت مدرسة الأسكندرية فى خلافة

---

(١) جريا على اسم الملك ابجر السريانى المسيحى (بومشترك ص ٢٧ وما يليها) .

(٢) « سيرة عمر بن عبد العزيز » طبع أحمد عبيد بالقاهرة سنة ١٣٤٧هـ (= ١٩٢٥ م)



عمر الثانى القصيرة من الأسكندرية إلى إنطاكية ؛ وإنما هو يشير إلى واحد من كتبه العلمية التاريخية المفقودة . وعبثاً حاولت البحث عن هذا السبب فى « مروج الذهب » ، ثم فى أقوال الفارابى المتناثرة عن تاريخ الفلسفة . ومع هذا كله فيستطيع المرء أن يعد من بين الأسباب التى أدت إلى انتقال مدرسة العاصمة المصرية القـــديمة ، تلك العزلة التى أصبحت الاسكندرية فيها منذ فتح العرب، فقد فصلت عن بيزنطة بسبب حروب البحر المستمرة. وكان لامناص من أن تذهب عنها أهميتها الثقافية والاقتصادية منذ أصبحت دمشق مركزاً لادارة الامبراطورية الاسلامية الجديدة ، هذا إلى أنه من المعلوم جيداً أن الاسكندرية لم تجد مطلقاً سنداً لها فى السكان الأقباط الأصليين فى مصر . ولسنا نعلم هل كان قد بقى شىء من المكتبة القديمة ، وعلى كل حال فلابد وأن يكون العلماء الذين يعرفون اليونانية قد تناقص عددهم ، ولا بد وأن حركة الترجمة إلى السريانية ، تلك الحركة التى بدأها بعض العلماء الاسكندرانيين فى القرن السادس (راجع ص ٥٤)، قد أصيبت بشلل كبير .

ومن أجل هذا كان طبيعياً جداً أن تنتقل المدرسة إلى الشرق الأدنى فى المنطقة التى تتكلم السريانية .

وليس فى الروايات مايدلنا أدنى دلالة على أن الخليفة عمر الثانى نفسه قد اشترك فى نقل المدرسة ، أوكان السبب فى هذا الانتقال . نعم أن خلافته التى لم تستمر إلا سنتين كانت غنية بأنواع الاصلاح السياسى والاقتصادى والدينى . ولكننا لا نعلم هل كانت لديه أية ميول إلى العلوم وعناية بهما . فمثل هذه الميول وتلك العناية كانت تعوز الأمويين عامة . وليس للمرء أن يتوقع غير هذا من أناس جاءوا من الصحراء والبادية ، ولا يستثنى منهم إلا الأمير خالد بن زيد بن معاوية الذى توفى سنة ٨٤ هـ = ٧٠٤ م قبل أن يصل إلى الخلافة ، وهو الذى يقول صاحب الفهرست (ص٢٤٢) عنه أنه كان يسمى « حكيم آل مروان (أى أبى سفيان) » . ويذكر عنه ابن عساكر

فى كتابه «التاريخ الكبير»[1] ما نصه : «وقيل عنه قد علّم علم العرب والعجم»[1]. وفى العصور المتأخرة نسجت حول شخصيته أسطورة ضخمة فنسب إليه أنه من أصحاب الصنعة ، ونحاوه كتبا كثيرة فى الصنعة [2].

ولسنا نفهم كذلك لماذا أصبحت أنطاكية الموطن الجديد للمدرسة . نعم كانت هذه المدينة مركزاً لثقافة العلمية اليونانية ؛ إلا أنها عانت الكثير من الأحداث فى القرون الأخيرة قبل أن يستولى عليها العرب (سنة ١٧ = ٦٣٨ م) فقد خربها غزو الفرس وخربتها الزلازل . ونظراً إلى وقوعها على الحدود القلقة بين الامبراطورية البيزنطية والامبراطورية العربية بقيت فى العصر الاسلامى موضع نزاع مستمر بين العرب واليونانيين . ومع ذلك فلست أرى من غير الممكن أن تكون قد اختيرت لأن هذا الموقع نفسه قد جعل من السهل إحضار المخطوطات اليونانية من آسيا الصغرى . لأن حركة التبادل كانت نشيطة دائماً على الحدود فى الفترات الخالية من الحروب ؛ وكان القوم يجدّون فى البحث عن أمثال هذه المخطوطات ، كما يتبين لنا من كلام لحنين بن اسحق [3]، وذلك من أجل إيجاد مكتبة ، أو من أجل إكمال المكاتب القائمة من قبل . فانا نعرف من كلام الفارابى (ص ٦١) أن مثل هذه المكتبة قد وجدت حقاً ، ومن المؤكد أن العناية فى المدرسة الحديثة اتجهت إلى الترجمة إلى السريانية ، ولو أنه ليست لدينا روايات فى المصادر السريانية عن شىء من هذا ، بل ولا عن وجود المدرسة نفسها .

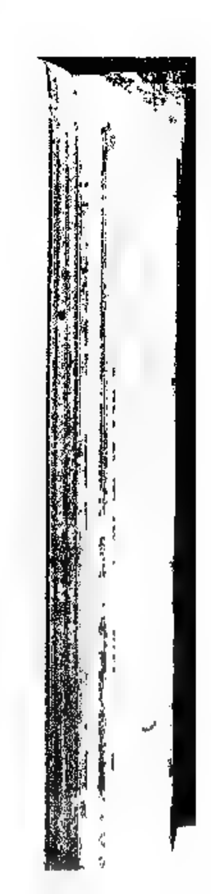
ثم إن مصادرنا الثلاثة تتفق فى أن « مجلس التعليم » قد انتقل من بعد من انطاكية إلى حران . وهذا الانتقال أسهل فى الفهم من انتقالها من

---

(١) «التاريخ الكبير» ج ٥ (دمشق سنة ١٣٣٢ هـ) ص ١١٧ س ٧ .

(٢) ج . روسكا ، «أصحاب الصنعة العرب» ج ١ خالد بن يزيد بن معاوية ، هيدلبرج سنة ١٩٢٤ J. Ruska, *Arabische Alchemisten* I. Chaled ibn Jazid ibn Mu'awija, Heidelberg, 1924.

(٣) برجشتراسر ص ١٤ وص ٣٨ .



الاسكندرية إلى انطاكية . لأن مدينة حران ظلت مركزاً مهماً دائماً للثقافة اليونانية فى المنطقة التى يتكلم أهلها اللغة الآرامية الشرقية ، وكانت إلى جانب هذا نقطة مهمة للتبادل والاتصال ، حتى أن آخر الخلفاء الأمويين ، وهو مروان الثانى ، نقل مركز الخلافة أحيانا أثناء مدة خلافته إلى هذه المدينة الكائنة بالعراق الأعلى[1]. أما أهلها فكانت الغالبية منهم وثنيين يعبدون الكواكب ، مما دفعهم إلى ملاحظة السماء ، والتعمق فى الدراسات الفلكية . وفى أيام المأمون فى مستهل القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) نجا أهلها من الافناء بأن أعلنوا أنهم ذرية الصابئة من العرب القدماء ، واتخذوا اسم « الصابئة »[2] . وكان جيرانهم وأغلبهم من السريان النصارى ينظرون شزراً إلى الحرانيين . وكانت مدينتهم تسمى هلينوپوليس (مدينة اليونانيين) احتقاراً لها وتهكماً عليها . ولكن الدراسات اليونانية كانت متقدمه منذ زمن بعيد فى هذه المنطقة كلها (راجع ص ٥٩) وكان القائمون بها من النصارى والوثنيين على السواء . ويخطىء ابن أبى أصيبعة خطأً تاريخياً حين يقول إن التدريس الفلسفى « تفرق فى البلاد » فى القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) فحسب (أنظر ص٦٥) وكانت الدراسات حسب مانعرف فلكية رياضية سحرية فلسفية طبية . وعند الصابئة كان للفلك المكانة الأولى[3] .

وهنا أيضاً يعوزنا تأييد الرواية الواردة فى المصادر الثلاثة السابقة الذكر عن المدرسة فى حران . فالمصادر العربية أو السريانية الأخرى لا تقدم لنا مثل هذا التأييد . وكتاب «التنبيه» يحدد الزمن الذى انتقلت فيه مدرسة انطاكية ، فيقول إن ذلك كان فى خلافة المتوكل (من سنة ٢٣٢هـ = سنة ٨٤٧

---

(١) لامانس «تاريخ سوريا» ، طبعة بيروت سنة ١٩٢١ ص ١٠٠ H. Lammens
La Syrie. Précis historique.

(٢) مادة « الصابئة » . ولكن راجع أيضاً تكاش ص ١١٤ .

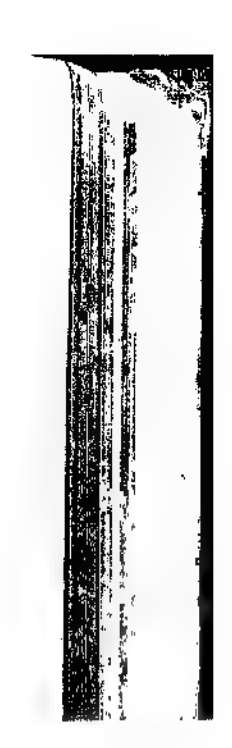
(٣) يذكر شفولسن (الصابئة والصابئون ، بطرسبرج سنة ١٨٥٦ ج ١ من ص٥٤٣ إلى ص ٦٢٣) أسماء أكثر من ٣٠ عالماً من الصابئة من بينهم فلكيون ورياضيون كثيرون.

إلى سنة ٢٤٧ هـ = سنة ٨٦١ م) وهكذا تكون المدرسة قد بقيت فى انطاكية ١٣٠ أو ١٤٠ سنة تقريباً ، قبل أن تنتقل إلى حران على يد تلميذين لم يذكر اسمهما ، تتلمذا على آخر أستاذ كان فى انطاكية ، واسمه غير معروف أيضاً . وهذه الرواية تقول بصراحة إنهما أخذا المكتبة معهم إلى حران . وكان أحدهما حرانياً — صابئاً ، أو نصرانياً لا نعرف على وجه التحقيق . والآخر من مرو .

ويظهر أن وجود المدرسة فى حران قد اعتمد على هذين التلميذين اللذين تتلمذا لآخر انطاكى ، لأن تلاميذهما رحلوا إلى بغداد كلهم تقريبا . وهنا تتفق رواية كتاب «التنبيه» عن الزمن ، مع ما وصل إلينا من وقائع أخرى : فقد كان ارتحال الفلاسفة فى خلافة المعتضد عم المتوكل ، وكانت خلافته سنة ٢٧٩ هـ = ٨٩٢ م إلى سنة ٢٨٩ هـ = سنة ٨٩٢ م . وعلى هذا لم تستمر الدراسة فى حران أكثر من أربعين سنة تقريباً .

ولسنا نعرف من أسماء التلاميذ ، الذين أصبحوا من بعد أساتذة فى بغداد ، إلا اسماء من كانوا فى أواخر أيام مدرسة حران (راجع ص ٥٩ وما بعدها) كان هؤلاء جميعاً أربعة من النصارى من بينهم إثنان من رجال الدين . ولهذا فن المحتمل جداً أن مدرسة حران لم يكن يديرها الصابئة ، وإنما كان أساتذتها من النصارى ككل المدارس الفلسفية فى ذلك العصر . والكندى الذى عاش آنئذ فى بغداد وكان أول فيلسوف مسلم (راجع ص ٥٩) ، لم يكن يدير أية مدرسة ، وإنما كان يعطى دروسا خاصة . ومن بين تلاميذ هؤلاء الأساتذة الأربعة نجد أولا اسم رجل مسلم هو ابن كَرْنِيب الذى أصبح فيما بعد رئيس مدرسة كما يقول كتاب «التنبيه» (راجع ص ٦٣) .

ولا بد لنا الآن من أن نلقى نظرة على موقف الصابئة بالنسبة إلى الدراسات العلمية فى بغداد ، لكى نبين أن نشاطهم فى القرن الثالث (القرن التاسع الميلادى) لم يكن مرتبطاً بالمدرسة الفلسفية .



كان أشهر العلماء الصابئة قبل انتقال هذه المدرسة إلى بغداد ثابت بن قرة (عاش بين حوالى سنة ٢١٩ هـ = سنة ٨٣٤ م إلى سنة ٢٨٨ هـ = سنة ٩٠١ م)[١] الذى ارتحل من حران الى بغداد لخلاف بينه وبين أبناء دينه. وهناك فى بغداد لفت الأنظار اليه بوساطة معارفه الواسعة ونشاطه الهائل فى الترجمة. فاتخذه الأمير المعتضد، الذى أصبح من بعد خليفة، صديقاً له. وفى أثناء خلافته وصل ثابت، وقد بلغ من الكبر عتياً، أسمى المراتب، وأعلى المنازل. «وهو الذى أدخل رئاسة الصابئة الى أرض العراق، فثبتت أحوالهم، وعلت مراتبهم، وبرعوا» (ابن القفطى ص ١١٥ س ١٨ وما يليه). «وهو أصل ماتجدد للصابئة من الرآسة فى مدينة السلام وبحضرة الخلفاء» (ابن أبى أصيبعة جـ ١ ص ٢١٥ فى أسفلها) والواقع أن كثيرين من أبناء هذا العالم الكبير وأقاربه بلغوا مراتب عالية فى بغداد فى القرن التالى: فمن بينهم من كانوا كتاب الدولة وأطباء الخلفاء وفلكييهم[٢]. ولكن ثابتاً نفسه لم يكن طبيباً ولا «رئيس الأطباء والفلاسفة». وهذه مرتبة أوجدها الخلفاء ببغداد فى النصف الثانى من القرن الثالث (القرن التاسع الميلادى) تشبهاً بما كان فى العصر البيزنطى من مراتب للعلماء ἀρχιάτρος (أى رئيس الأطباء) σχολάρχης (أى رئيس مدرسة) والمعتضد نفسه لم يمنح هذا اللقب لصديقه القديم المخلص ثابت وإنما منحه للطبيب الغير معروف تماماً وهو غالب[٣]، طبيب المعتضد. ثم إنا لانعرف شيئاً عن نشاط ثابت فى التدريس العام. والظاهر أنه بقى دائماً عالماً خاصاً، درس عليه بعض التلاميذ، وقصر نشاطه على العمل العلمى الواسع وعلى الترجمة.

ومن المحتمل أن يكون ابنه سنان قد حاز لقب «رئيس الأطباء» ولو



---

(١) راجع ص٥٩. وراجع أيضاً فيدمان، «وثائق فى تاريخ العلوم» جـ٦٤ (سنة ١٩٢٠)
E. Wiedemann, *Beiträge zur Geschichte der Naturw.* LXIV (1920).

(٢) راجع مادة: «الصابئة» فى نهايتها، بدائرة المعارف الاسلامية.

(٣) ابن أبى أصيبعة من ص ٢٣٠ إلى ٢٣٢.

أن القطع الباقية من ترجمته[1] لا تقول لنا عن هذا شيئاً . لأن الخليفة المقتدر وكل إليه سنة ٣١٩ هـ (سنة ٩٣١) أمر امتحان ثمانمائة ونيف وستين طبيباً ببغداد وما حولها . وهذا الامتحان قد كشف أحياناً عن أشياء مضحكة خاصة بثقافة الكثير من هؤلاء المتطببين[2].

هـ — التعليم والأساتذة فى بغداد

ارتحل إذن حوالى نهاية القرن الثالث (التاسع الميلادى) أربعة من الفلاسفة النصارى من حران الى بغداد ، وبدأوا التدريس هناك . وكانت مدرستهم ذات طابع خصوصى . وعلينا أن ننظر الى التسمية « برؤساء مدارس » باعتبار هذه التسمية قائمة على اجماع كل الفلاسفة ، لا باعتبارها تسمية رسمية . إذ من المؤكد أن المسلمين السنيين أصحاب النفوذ فى قصور الخلفاء كانوا يعارضون فى أن تنشىء الدولة مدارس لدراسة الفلسفة . وقد كان لهؤلاء المسلمين السنيين منذ خلافة المتوكل نفوذ كبير ظل يزداد يوما بعد يوم [3] . وليس لدينا من الروايات مايدل على وجود منشآت علمية عامة فى بغداد أبان ذلك العصر . وقد أكد لى عالم مصرى شاب رأى كتاب

---

(١) ألفها ابن ثابت بن سنان بن ثابت بن قرة . وقد بقيت لنا منها أجزاء فى ابن القفطى وابن أبى أصيبعة .

(٢) ابن القفطى ص ١٩١ ؛ ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ١٢٢ ، لكلير ج ١ ص ٣٤٤ وما يليها ؛ براون ص ٤٠ وما يليها . وقد حدث امتحان كهذا مع نفس النتيجة فى بغداد بعد ذلك بقرنين فى خلافة المكتفى ، الذى أوصى الى ابن التلميذ الطبيب النصرانى (الملقب بأمين الدولة) رآسة الطب ببغداد وأمره بالقيام بهذا الامتحان (ابن القفطى ص ٣٤٠ ؛ ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢٦١ س ٢٠ وما يليه ؛ لكلير ج ٢ ص ٢٦) . وكان أيضا ثمة رؤساء للأطباء فى دمشق والقاهرة والمدن الأندلسية . والى جانب هذا وجدت وظيفة « محتسب » . وكانت تخضع لها مهنة الأطباء من بين المهن الأخرى .

(٣) راجع العرض القيم الذى عمله جولدتسيهر هذه المسألة كلها فى مقاله عن « موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل » Goldziher, Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften. Abh. d. Kgl. Pr. Akad. d. Wiss. 1915, Phil.-hist. Kl. n. 8. [راجعه فى القسم الخاص « بالدين والتراث » من هذا الكتاب]

تاريخ بغداد المخطوط (فى استامبول) للخطيب البغدادى[١] أنه لا يوجد فى هذا الكتاب أية إشارة الى وجود مدارس لفلسفة أو أكاديميات علمية عامة أو خاصة . أما عن المكاتب الخاصة فلدينا الروايات التى جمعها أخيراً أولجا بنتو[٢] . ومنذ منتصف القرن الثالث (التاسع الميلادى) لا نعرف بعد شيئاً عن وجود مكتبة عامة ، حينما أعد المتوكل بيت الحكمة الذى أنشاه عمه المأمون .

وحوالى سنة ٣٨٢ هـ = سنة ٩٩٢ م فحسب أنشئت الأكاديمية المسماة « دار العلم » ، أنشأها الوزير ابن اردشير ، وجعل لها مكتبة ضخمة إلا أنها نهبت ، وأحرقت سنة ٤٤٧ هـ = سنة ١٠٥٥ م ، حينما استولى جنود طغرل بيج على بغداد[٣] .

ومن بعد سنتحدث عن منشآت التعليم الطبية أى البيمارستانات وما فيها من أطباء ، عينتهم الدولة ، وكانوا فى نفس الآن أساتذة . ونريد الآن أن نتحدث أولا عن الثمانية أساتذة للفلسفة الذين ذكرتهم كتب التاريخ باعتبارهم رؤساء مدارس . وقد كان من بينهم من كانوا فى نفس الآن أطباء مثل المروزى والفارابى . والمتأخرون من أصحاب كتب التراجم يسمون الواحد منهم تارة باسم « حكيم » ، وطوراً باسم « فيلسوف » ، وأخيراً باسم « منطقى » وهذا الاسم الأخير يطلق خصوصا على أبى بشر متى ، ويحيى بن عدى ، وتلميذه أبى سليمان السجستانى . أما الذين تلوهم فكانوا يسمون « الأطباء المتميزين فى العلوم الحكمية » .

١ — اسرائيل : أول فيلسوف مذكور فى روايتى الفارابى وكتاب « التنبيه » . لم يكن له تلاميذ ، ولم يترك مؤلفات . وكان تبعاً لهاتين الروايتين

(١) هذا الكتاب طبع من بعد فى القاهرة ؟ اصدرته مكتبة الخانجى .

(٢) « مكاتب العرب فى العصر العباسى » Le biblioteche degli Arabi nell' Età degli Abbassidi. Bibliofilia XXX (1928). الكراسة من ٣ إلى ٥ . وقد طبعت أيضا على حدة ص ٧ — ٩ .

(٣) الكتاب السابق ص ١٤ — ١٥ إلا أن التواريخ ليست صحيحة فى هذا المقال .

أسقفا ، ويظهر أن ذلك كان بحرّان . اسمه غير وارد بالكتب السريانية .

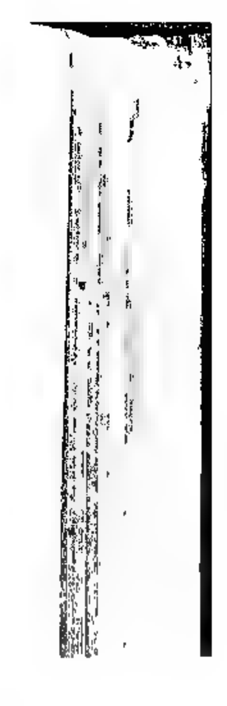
٢ — قُوَيْرى (قويرى ؟)[1] : يسميه الفهرست (ص٢٦٢ أسفل) أبا إسحاق ابراهيم ، ويقول عنه إنه كان أستاذاً لأبى بشر متى ، ولقويرى من الكتب : كتاب تفسير قاطيغورياس مشجر ، كتاب باريرمينياس مشجر ، كتاب أنالوطيقا الأولى مشجر ، كتاب أنالوطيقا الثانى مشجر، ويؤخذ عليه أن « كتبه مطرحة مجفوة ، لأن عبارته كانت عفطية غلقة » . وينسب اليه ابن القفطى (ص ٣٧ س ١٥) شرحا لكتاب سوفسطيقا لارسطو. ويكرر ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢٣٤) ماقاله الفهرست ، ويضيف إلى ذلك أنه ارتحل الى بغداد فى خلافة المعتضد . ولم يبق شيء من كتب قويرى .

٣ — يوحنا بن حيلان : لا نعرف عنه إلا الأقوال المتفقة الواردة لدى ابن القفطى (ص٢٢٧) وابن أبى أصيبعة (ج ٢ ص١٣٥) . وصاحب الفهرست لا يذكره مطلقا . وبحسب الأخبار التى أوردناها آنفاً (راجع ص٦٢ وما بعدها) كان أستاذاً للفارابى ، وقد قرأ له ، بعد أن لم يكن راضيا فى البدء ، كل ما كان فى المقدور قراءته من كتب إرسطو المنطقية حتى أنالوطيقا الثانية ، التى كانت قراءتها ممنوعة. ومات ببغداد فى الثلث الأول من القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) . وليس من الثابت فى أى مكان درس عليه الفارابى : فى حران أو فى بغداد .

٤ — أبو يحيى (زكريا) المروزى[2] : لم تقل عنه المصادر إلا الشيء القليل . وصاحب الفهرست (ص٢٦٣) يعرف عالمين بهذا الاسم كان أحدهما رياضياً . أما عن الفيلسوف الذى نحن بصدده والذى يعنينا هنا فيقول الفهرست إنه كان فاضلا ، وإن أبا بشر متى بن يونس قرأ عليه « لكنه كان سريانياً [أى فى لغته] ، وجميع ماله فى المنطق وغيره بالسريانية » . وكان طبيباً

(١) أميل إلى افتراض أن هذا الاسم الغريب المكتوب دائما بغير أداة التعريف نشأ عن تحريف فى اللفظ السريانى ق يور (قيرس) .

(٢) نسبة إلى مدينة مرو . وتبعا لبومشترك كان اسمه زخاريا (بارتجلول) .



مشهوراً بمدينة السـلام » . وقد نقل هذا الكلام عن الفهرست بنصه ابن القفطى (ص ٤٣٥ س ٧ وما بعده) وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٣٤ وما يليها) . وإلى جانب هذا يذكر الفهرست (ص ٢٤٩ س ١٤) وابن القفطى (ص ٣٦ س ١٥) أن أبا يحيي شرح أنالوطيقا الثانية ، وهو الكتاب الذى كان الاشتغال به ممنوعا على المسيحيين ، كما يظهر من كلام الفارابى (راجع ص ٤٤) وتاريخ حياته ليس معروفا على وجه التحقيق .

٥ — أبو أحمد الحسين بن أبي الحسين بن اسحق بن ابراهيم بن يزيد بن كَرْنيب الكاتب ، كما يسميه الفهرست (ص ٢٦٣ أعلى) . وكان إبناً وأخاً لرياضيين مشهورين[1] . وهو يكون مع الميذى الكندى : أحمد بن الطيب السرخسى وأبي زيد أحمد البلخى ، الجيل الثانى من الفلاسفة المسلمين . ولكن كتاب « التنبيه » (ص ١٢٢ س ٦) يذكره وحده كرئيس مدرسة فى بغداد . وتبعاً للفهرست يعد من بين المتكلمين والفلاسفة الطبيعيين . وكان فى نهاية الفضل والمعرفة والاضطلاع بالعلوم الطبيعية القديمة . وكان أبو بشر متى النصرانى المشهور تلميذاً له . وابن القفطى (ص ١٢٩) وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٣٤) فى كلامهما عنه إنما ينقلان ما كتبه الفهرست بالحرف الواحد . وينسب إليه أنه ألف كتابين فلسفيين صغيرين من بينهما كتاب فى الرد على أبي الحسن ثابت بن قرة ، وينسب إليه ابن القفطى فى موضع آخر (ص ٣٩ س ٩) شروحا لبعض أجزاء من السماع الطبيعى وينسب إليه خطأ كتاب فى الفلك ، هو فى الواقع من تأليف أبيه اسحق .

٦ — أبو بشر متى بن يونس[2] : فاق فى الشهرة كل من سبقوه ، حتى أساتذته المذكورين هنا تحت أرقام ٢ و ٤ و ٥ . وتلقى تربيته الأولى كمعظم العلماء النصارى فى مدرسة ملحقة بأحد الأديرة وربما كان ذلك على يد روفيل

(١) الفهرست ص ٢٦٣ ، ٢٧٣ ، ٢٨٣ ؛ وراجع سوتر برقم ٨٠ و ٩٧ .

(٢) يعتبر سوتر (برقم ١٠٢) خطأ أن متى يونانى ، خالطاً بين اسم أبيه السريانى « يونان » المكتوب بغير أداة تعريف ، وبين اللفظ العربى الدالة على الرجل « اليونانى » .

وبنيامين اللذين أصبحا فيما بعد راهبين ولكنهما كانا يعقوبيين ، بينما منبت متى فى الوسط النسطورى الذى سنذكره حالا . قال صاحب الفهرست عنه (ص ٢٠٣) : « أبو بشر متى بن يونس — وهو يونان — من أهل دير قنى[1] ، ممن نشأ فى أسكول مر (هكذا) مارى[2] . . . . وله تفسير من السريانى إلى العربى . وإليه انتهت رياسة المنطقيين فى عصره » . ويذكر الفهرست من بين الكتب التى ترجمها كتاب تفسير الثلاث مقالات الأواخر من تفسير ثامسطيوس للتحاليل الأولى . ويظهر أنها لم تكن قد ترجمت من قبل إلى العربية (الفهرست ص ٢٤٩ س ٥ وما يليه) ، ثم نقل كتاب البرهان الفص ، وكتاب سوفسطيقا الفص ، وكتاب الكون والفساد بتفسير الاسكندر ، وكتاب الشعر الفص ، كذلك نقل كتاب تفسير الاسكندر لكتاب السماء الذى أصلحه من بعد أبو زكريا يحيى بن عدى ، وكتاب نقل اعتبار الحكم وتعقب المواضع لثامسطيوس . وكانت تراجمه كما يقوله «التنبيه»(راجع ص٦٤) هى التى يعول عليها فى منتصف القرن الرابع (العاشر الميلادى) . ويذكر ابن القفطى (٤١ س ١٤ وما يليه) أنه فى زمانه أى فى

(١) ديرقنى وبالسريانية دايرا ديقونى ، كان قرية لها دير فى الجنوب الغربى من بغداد ، بالقرب من الدجلة (ياقوت ، معجم البلدان ، طبع فستنفلد ، ليپتسك ٢ [سنة ١٨٦٧] ص ٦٨٧ وما بعدها وجـ ٤ [سنة ١٨٦٩] ص ١٧٨) . وراجع التعليق التالى .

(٢) حول مارمارى ، رسول العراق وفارس الخرافى ، راجع ر. رابه ، «تاريخ مارمارى، أحد رسل الشرق» ، ليپتسك سنة ١٨٩٣ R. Raabe, *Die Geschichte des Dominus Mārī eines Apostels des Orients* . وراجع أيضا بومشترك ص ٢٨ .

وقد تفضل الأستاذ بومشترك ، الذى أدين له بوافر الشكر ، فأرسل إلى ، اجابة عن سؤالى اليه ، تاريخا مفصلا لديرقنى ، آمل أن أنتفع به فى موضع آخر . ويكفى هنا أن نذكر أن هذا الدير قد أنشأه القديس عبده حوالى سنة ٤٠٠ م ، وبقى مائة سنة على أقل تقدير ، إذ كان موضعا يحج اليه كثيراً فى القرن الرابع عشر . وقد حطم فى خلافة المتوكل فى القرن التاسع الميلادى . ولكنه بنى من بعد من جديد ويظهر أن اسم مارى القديس لم يذكر مع الدير إلا منذ هذا الوقت . وأسماء التلاميذ (الاسكولائيين) تذكر بجانب أسماء الرهبان . وكان متى من بين التلاميذ الذين نشأوا هناك ، بعد بنائه من جديد بزمن غير طويل .

القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) لم يكن يوجد نقل عربى حسن لكتاب « الحس والمحسوس » وإنما كان الموجود من ذلك هو شىء علق عن أبى بشر متى بن يونس .

وقد ترك أكبر تلاميذه ، يحيى بن عدى ، تبعاً لما يقوله القفطى (ص٣٦٣ س ٨) تعاليق عدة عن أبى بشر متى فى أمور جرت بينهما فى المنطق . ويذكر ابن القفطى أيضاً (ص ٢٨٢ س ١٧) من بين تلاميذ متى الكبار أبا سليمان المنطقى السجستانى (راجع بعدُ) .

ويذكر ابن العبرى [١] عن متى أنه كان نسطورياً ، وهــــذا مفهوم بطبيعته ، لأن نشأته كانت فى دير قنى ، وهو دير نسطورى ، وأنه مع ذلك تعلم المنطق أول ماتعلم على يد راهبين يعقوبيين هما روفيل وبنيامين . ولا بد وأن يكون ذلك بعد أن غادر الدير . وينص ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢٣٥ س ٥ وما يليه) على أن متى توفى فى بغداد فى ١١ رمضان سنة ٣٢٨ (= ٢٢ يونيه سنة ٩٤٠ م) .

٧ — وشهرة أبى نصر محمـــــد بن محمد بن طرخان الفارابى (المتوفى فى رجب سنة ٣٣٩ هـ = ديسمبر سنة ٩٥٠ أو يناير سنة ٩٥١) تغنى عن الخوض فى تاريخ حياته [٢] . وهو يذكر عن نفسه أن أستاذه فى الفلسفة كان يوحنا بن حيلان المذكور آنفاً (راجع ص ٦٢ وص ٧٥) ومن المحتمل أيضاً كل الاحتمال أن يكون قد تأثر بأبى بشر متى الذى كان معاصراً له ، وربما كانت سنه كسنه . والفارابى أشهر الفلاسفة المسلمين بعد الكندى بل انه فاق الكندى فى تأثيره بعد حياته فى الأجيال التالية . وإلى عمله يرجع تأثر علم الكلام بمنطق ارسطو تأثراً أكبر كثيراً من تأثير الكندى والمعتزلة

---

(١) « تاريخ مختصر الدول » طبع صالحانى ، بيروت سنة ١٨٩٠ ص ٢٨٥ س ٨ .

(٢) اشتينشنيدر ؛ بروكلمن ج ١ ص ٢١٠ إلى ص ٢١٣ ؛ اسكلير ج ١ ص ٣٥٩ إلى ص ٣٦١ ؛ دائرة المعارف الاسلامية (مادة : الفارابى ، بكار دى ڤو) .

فى القرن السابق . ومن أجل هذا سمى « المعلم الثانى » (أى بعد ارسطو) ولم يفقه إلا ابن سينا فى شهرته كفيلسوف وطبيب . وعلى الرغم من أن الفارابى كان يعرف الكثير من اللغات ، إلا أنه لم يكن مترجماً . وفى مقابل هذا قدم فى كتبه التى فاقت المائة[١] للعالم العربى جزءاً كبيراً من مؤلفات أرسطو وفلسفته فى صورة مستساغة مفهومة . وإذا كان حنين ابن اسحق قد استطاع عن طريق مترجماته وملخصاته أن يجعل جالينوس سيد الطب المطلق فى العصور الوسطى ، فإن الفارابى قد استطاع أن يقيم سيطرة أرسطو النهائية فى ميدان الفلسفة .

وإلى جانب هذا كله كتب الفارابى فى نواح عدة مختلفة ككل أصحاب المعارف الواسعة فى عصره . فكتب فى الأخلاق ، والسياسيات ، والدين والتربية ، والتربية العسكرية ، والرياضيات ، والبصريات ، والطبيعيات ، والصنعة ، والموسيقى ، والتاريخ ، وتقسيم العلوم . وقد تعلم الفارابى (كما نص ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ١٣٤ س ٦) الطب ; ولكنه لم يمارسه (« لم يباشر أعمالها ولا حاول جزئياتها » ، أى الطب ، كما يقول ابن أبى أصيبعة). وقد أهمل ذكره تماماً فى كتابه إحصاء العلوم[٢]. وهو كتاب يتحدث فى الخمسة فصول التى يشتمل عليها ، عن النحو والمنطق والرياضيات والالهيات والطبيعيات والأخلاق والقانون . ومع أن الفارابى كان من بين هؤلاء.

---

(١) مذكورة فى كتاب اشتينشنيدر من ص ٢١٤ إلى ٢٢٠ .

(٢) «إحصاء العلوم» ، طبع منذ تسع سنوات للمرة الأولى فى نصه العربى فى مجلة سورية صغيرة هى مجلة العرفان (صيدا ج ٦ [سنة ١٩٢٠ — سنة ١٩٢١] ص ١١ — ٢٠ ، ١٣٠ — ١٤٣ ، ٢٤١ — ٢٥٧) راجع بويج « حول إحصاء العلوم للفارابى » فى أعمال جامعة القديس يوسف ببيروت المجلد التاسع (سنة ١٩٢٣) ص ٤٩ إلى ص ٦٩ ، ل . باور L. Baur, *Gundislanus, De Divisone Philosophiae* « جندسلانوس ، تقسيم الفلسفة » Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittel. IV (Münster 1903) الكراسة ٢ — ٣ ، وقد ترجم ڤيدمان فى *Beiträgen XI* (Erlangen, 1907) مقدمة الكتاب والفصل الخاص بالطبيعيات من اللاتينية .

العلماء الذين تجنبوا الخوض فيما كان موضع خلاف من المسائل الدينية ، إلا أنه يبدو كما يقول جولد تسيهر[١] أنه كان متهما لدى أهل السنة . حتى انه كان يود أن يبرر اشتغاله بعلوم الأوائل عن طريق أحاديث للنبي ، لأنه كتب كتاباً لم يبق لدينا منه إلا عنوانه (ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٩ س ١٥) وهو « كلام جمعه من أقاويل النبي صلى الله عليه وسلم يشير فيه إلى صناعة المنطق » .

ولم يترك الفارابي تلاميذ مباشرين كثيرين . ولكن هؤلاء القليلين الذين تركهم كونوا من جانبهم مدرسة ، نشرت تعاليم أستاذها خصوصاً في بلاد فارس ، وكان لكتبه أثر كبير بعد وفاته حتى انها بقيت تقرأ كثيراً طول عدة قرون في مصر واسبانيا . وقد حث ابن ميمون صديقه صموئيل ابن طبون[٢] على قراءة كتب الفارابي بقوله : « وعلى العموم فاني أنصح لك بألا تقرأ في المنطق إلا كتب الحكيم أبي نصر الفارابي . لأن كل ما كتبه وخصوصاً كتب مبادىء الموجودات أدق من الدقيق » . ويعتمد ابن سينا كثيراً على كتب الفارابي ، وبها تأثر اتجاهه كل التأثر . ومنذ الفارابي سارت الفلسفة الاسلامية نهائياً في طريق ارسططالى وافلاطوني محدث .

٨ — أبو زكريا يحيى بن عدى (المتوفى سنة ٣٦٤هـ = ٩٧٥م) كان تلميذاً كبيراً للفارابي ، وإليه انتهت رياسة أصحاب المنطق في عصره . ولعله أن يكون قد عد أشهر فيلسوف عربي نصراني . وقد كتب عنه الكثير[٣] ، حتى أنه

---

(١) راجع تعليق ٧٣ ص ٢٤ من كتابه المذكور هنا ص ٧٣ تعليق رقم ٣ [ترجمه في أول الفصل الرابع من ترجمة هذا البحث في القسم الخاص « بالدين والتراث » من هذا الكتاب] .

(٢) س . مونك ، « امشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » ، باريس سنة ١٨٥٧ أسفل ٣٤٤ S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe.* Paris 1857.

(٣) الفهرست ص ٢٤٩ ، ابن القفطى ص ٣٦١ — ص ٣٦٤ ، ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٣٥ ، ابن العبرى ص ٣١٧ ، سوتر برقم ١٢٧ ؛ جرف ، « الكتب العربية النصرانية » ، ستراسبورج سنة ١٩٠٥ ص ٤٦ إلى ص ٥١ و « الفلسفة والنظرية الله عند يحيى بن عدى » ، منستر سنة ١٩١٠ ، بريه Perier ، « يحيى بن عدى ، فيلسوف عربي نصراني من القرن العاشر » ، باريس سنة ١٩٢٠ (بالفرنسية) .

لا بد وأن نخوض في الكلام عن حياته ومؤلفاته . كان نصرانياً يعقوبياً من تكريت (على الدجلة في شمال العراق) وقرأ على على أبي بشر متى ، وعلى أبي نصر الفارابي ، وأصبح من بعد مترجماً ، ومؤلفاً خصباً كل الخصوبة بدرجة غير عادية . وكانت له مكتبة خاصة فهرسها معروف[1] . وتراجمه من السريانية إلى العربية تشمل أولا المقولات ، والطوبيقا ، والتحاليل ، والشعر ، والسوفسطيقا لأرسطوطاليس ؛ وكذلك النواميس ، وطيماوس لأفلاطون ؛ والآثار العلوية لثاوفرسطس ؛ وشروحاً للاسكندر الافروديسي وأمونيوس[2] . وكان ابن النديم ، باعتباره كتبياً ، ربما وباعتباره تلميذاً أيضاً ، على صلة وثيقة بيحيي . وقد رأى الكثير من تراجمه ، وبعضها اصلاح لترجمات اسحق بن حنين وغيره من العلماء السابقين ، مكتوبة بخط يده (الفهرست ص ٢٤٦) . وإلى جانب هذا كتب يحيي نفسه حوالى خمسين كتاباً بالعربية في المنطق والأخلاق[3] .

وإذا ألقينا نظرة على ثَبَت كتبه هذا لا يدهشنا ما يدل عليه العنوان من الاختلاف عن طابع تلك الفلسفة الارسطالية — الافلاطونية المحدثة ، وهي الفلسفة السائدة لدى جميع الفلاسفة في الشرق الأدنى منذ العصر الاسكندراني المتأخر . ومع ذلك فإن المسعودي في كتاب « التنبيه » (ص ١٢٢ ؛ راجع قبل ص ٦٤) يؤكد لنا أن يحيي بن عدي تخرج في مدرسة محمد بن زكريا الرازي الطبيب ، وهي مدرسة فيثاغورية محدثة ، وعنه أخذ مذهبه . ولما كان المسعودي على صلة وثيقة بيحيي ، وممن عنوا بشتى المسائل

(١) بومشترك « أرسطو عند السريان » ج ١ (ليبتسك سنة ١٩٢٠) ص ٥٥ .

(٢) راجع حراف « الفلسفة ونظرية الله عند يحيي بن عدي » ص ٢ إلى ص ٣ .

(٣) ثبتهم موجود ، تبعاً للقفطي ، في كتابه « تهذيب الأخلاق » لدى طبعه عوض القاهرة سنة ١٩١٣ . وهذا المطبوع النادر أعطانيه صديق توفيق أفندي سكاروس سكرتير دار الكتب المصرية . راجع الثبت أيضاً في كتاب بريه وحكمه على كتاب الأخلاق ص ١١٩ وما بعدها ، ثم تكانشي ص ١٢٢ .

الدينية والفلسفية ، فيجب علينا ألا نرفض توكيده بسهولة . ورأىُ المسعودى يجد له ما يؤيده فى أن أبا سليمان السجستانى المنطقى السالف الذكر ، وكان صديقاً وتلميذاً ليحيى ، تعجب (ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٩ س ١٠ وما يليه) من أن أستاذه كان يقدر الفلسفة الهنـــدية ويجلها كل الاجلال . قال أبو سليمان ما نصه : « قال لى ابن عدى إن الهند لهم علوم جليلة من علوم الفلسفة ، وأنه وقع اليه أن العلم من ثمّ وصل إلى اليونانيين . . . ولست أدرى من أين وقع له ذلك ! » . و لمسعودى يقول عن الرازى الطبيب فى موضع آخر (« التنبيه » ص ١٦٢ س ١٣ وما بعده) إن الرازى كتب سنة ٣١٠ ﻫ (= ٩٢٢ م) — أى قبل وفاته بثلاث سنوات [١] — كتاباً فى ثلاث مقالات عن الفلسفة الفيثاغورية ، لم يذكرها فهرست كتب الرازى الباقى لدينا حتى الآن . وقد شرح دى بور فى اختصار ووضوح (ص ٦٩ إلى ص ٧٦) [٢] ماذا كان يفهم حينئذ من الفلسفة الفيثاغورية ، وكيف كانت آراء الرازى عنها فى ردوده . ولعل الرازى قد أخذ الميل إلى هذا الاتجاه الفلسفى عن المميذ لكندى هو أبو زيد أحمد البلخى (المتوفى سنة ٣٢٢ﻫ = ٩٣٤م) ، وكان من شرقى فارس . وقام بالكثير من الرحلات ، حتى قيل عنه إنه سافر إلى بلاد لهند . وكانت له نزعة فيثاغورية محدثة كما يمكن استخلاص ذلك على الرغم من أن كتبه قد ضاعت كلها تقريباً [٣] . فلعل البلخى كان إذن

(١) لمرة الأولى عرفنا حديثاً تاريخ وفاة الرازى بدقة (٥ شعبان سنة ٣١٣ ﻫ = ٢٥ اكتوبر سنة ٩٢٥م) من ترجمة روسكا لمقررت مأخوذة من مخطوط عربى بيدن فى مقاله عن « البيرونى كمصدر لحياة الرازى وكتبه » الذى ظهر فى مجلة ايزيس (بروكسل سنة ١٩٢٢) لمجلد الخامس من ص ١٦ إلى ص ٥٠ .

(٢) [من ص ٨٤ الى ص ٩٤ من الترجمة العربية للاستاذ محمد عبد الهادى أبى ريده سنة ١٩٣٨] .

(٣) كتاب «فى البدء والتاريخ» الذى كان ينسب إليه ليس له فى الواقع، كما صرح بذلك مترجمه كليمان هيوار (دائرة المعارف الاسلامية ج ١ مادة : « البلخى ») . راجع أيضاً هيوار كتاب « البدء والتاريخ » ، باريس سنة ١٨٩٩ وما يليها Huart, *Le livre de la création et de l'histoire* ؛ وكذلك كتاب كارا دى فو عن «ابن سينا» ، باريس سنة ١٩٠٠ من ص ٧٨ إلى ص ٩٠ ، ثم ياقوت ج ١ ص ١٤١ وما بعدها .

المصدر الذى استقى منه الرازى آراءه الفيثاغورية المحدثة . غير أنا لا نعرف كيف أثر هذا الأخير فى يحيى بن عدى . لأنا لا نعلم شيئاً عن اتصال هذين العالمين اتصالا شخصيا . والرازى لم يقم ببغداد إلا مدة قصيرة ، وقضى العشرات الأخيرة من سنى حياته فى الرى (اليوم طهران) ، مدينة آبائه ، ومن أجل هذا فمن الممكن أن يكون يحيى بن عدى قد استقى من مؤلفات الرازى ، وأنه أبدى آراءه الفيثاغورية إلى تلاميذه شفويا فحسب ، لأن كتبه التى ألفها ، كما لاحظنا من قبل ، مطبوعة بطابع المذهب الارسطاطالى فى صورته النقية تقريبا . وهذا أيضا رأى برّبيه فى دراسته العميقة لكتب يحيى بن عدى (الكتاب المذكور ، ص ٢١٧ وما يليها) .

وهنا فى منتصف القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) ينتهى حديث الروايات التى أوردها المؤرخون للعلوم الاسلامية عن استمرار مدرسة الأسكندرية الفلسفية المباشر فى العهد الاسلامى وتحت حكم الاسلام ولم يكن إتفاقا أن كانت معلوماتنا عن هذه الفترة كأحسن ماتكون . ثم أنه على يد الفارابى نمت الفلسفة الاسلامية الارسطاطالية نمواً كاملا ، « ووضع تلميذه يحيى بن عدى الأساس لفلسفة مسيحية فى الشرق ، كانت فى تطورها وعمرها متأخرة كل التأخر عن أختها فى الغرب » (جراف) . وقد انتفع النصارى كثيراً بالفلسفة الارسطاطالية فى تكوين فكرة الألوهية فى دينهم . ومن هنا نشأت حركة بلغت نهاية معلومة ، قد امتدت من يحيى النحوى وسارت خلال اللاهوت السريانى النصرانى ، منذ القرن السادس حتى القرن العاشر . وعند المسلمين استخدم المعتزلة الفلسفة لنفس الغرض . وكان الممثل الوحيد لهذا الاتجاه بين الفلاسفة الكندى . بينما عمل الفارابى على أن ينأى بنفسه عن الخلافات الدينية ، وكذلك فعل ابن سينا من بعد[1] . وفى نفس القرن

---

(١) المراجع فى مادة « فلسفة » (لماكس هورتن) ومادة « منطق » (لفان دن برج) فى دائرة المعارف الاسلامية ج ٢ وج ٣ ، وكذلك فى كتاب ج بالمر : « كتاب فى

قام فى وجه الفلاسفة والمعتزلة خصم خطير هو مدرسة الأشعرى (المتوفى سنة ٣٢٤ هـ = سنة ٩٣٥ م) المتكلم المشهور. فقد استطاعت هذه المدرسة أن تستخدم منطق الفلاسفة وعلومهم فى الدفاع عن السنة وتأييدها.

وقد استمرت الحركة الفلسفية الصرفة فى بغداد بعد الفارابى وتلاميذه. إلا أنها لم تجد لها بعد المسعودى وابن النديم مؤرخين مهمين كهؤلاء، حتى أنه ليس فى مقدورنا أن نتتبع سيرها حتى القرن الخامس (الحادى عشر الميلادى) إلا فى سلسلة من التراجم الشخصية المفردة. وها نحن أولاء نقوم بهذا الآن.

فيلاحظ أولا أنه بقى علينا أن نذكر بعض معاصرى يحيى بن عدى وتلاميذه:

٩ — أبو الحسن على بن الحسين بن على المسعودى العالم المسلم الذى أوردنا ذكره كثيراً (توفى سنة ٣٤٦هـ = سنة ٩٥٧م): ظلمه المؤرخون: فالفهرست (ص ١٥٤) لا يتحدث عنه إلا فى قرابة خمسة أسطر، وياقوت (جـ ٢ ص ١٤٧ إلى ص ١٤٩) كرس له صفحتين فحسب، دون أن يعطى تفصيلا عن تاريخ حياته. وقد قال كتشرمير[1] بحق إنه كان أجدر بالمؤرخين والجغرافيين العرب المتأخرين أن يتخذوا المسعودى دليلا لهم فى تاريخ الأديان والعلوم، من أن يتخذوا هؤلاء المؤرخين الرواة العديدين الجهلة العاجزين عن التمحيص والنقد، الذين استقوا منهم موادهم التاريخية والإخبارية أغلب ما استقوا. ومن الأخبار الواردة فى كتبه هو نستخلص أن المسعودى قد ارتحل إلى بلاد عديدة من مصر إلى بلاد الهند، ومن بحر الخزر حتى مدغشقر، وفى كل مكان يدرس أخلاق الشعوب التى زارها، وآراءهم، ومذاهبهم، يحدوه إلى ذلك حب الاستطلاع علمى. وعدم تعصبه لرأى من الآراء

= لم يرجع عن الإسلام، ص ٣٤٨ إلى ص ٣٥٦ G. Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur*, Berlin 1923. وراجع أيضاً أوليرى من ص ١٢٣ إلى ص ١٨٠.

(١) تعليق على حياة المسعودى وكتبه، فى المجلة الآسيوية سنة ١٨٩٣، السلسلة الثالثة ص ٦.

أو مذهب من المذاهب معروف مشهور ، مع جمعه على اتصال بالعلماء من كل مذهب أو نحلة (١) . ولسنا نعرف شيئاً عن نشأته الفلسفية . ولكنه كان على صلة دائمة بفلاسفة مدرسة بغداد . إلا أنه لم يبق من كتبه العشرين تقريباً ويا للأسف إلا كتاب « التنبيه والاشراف » المذكور هنا كثيراً ، وكتابه الكبير « مروج الذهب » وجزء من كتابه « أخبار الزمان » . وهى كتب مملوءة بالأخبار التاريخية ، والجغرافية ، وبأخبار الملل والنحل . وضياع كتبه الأخرى خسارة بالنسبة لتاريخ العلوم فى ابتدائها عند العرب لا يمكن تعويضها .

١٠ — ولم يكن حظ أبى الفرج محمد بن اسحق الملقب بابن أبى يعقوب النديم أحسن من حظ المسعودى . كان عالماً مشهوراً انتهى من تأليف كتابه « الفهرست » فى سنة ٣٧٧ هـ = سنة ٩٨٧ م . لم يذكره ياقوت (ج ٤ ص ١٠٨) إلا فى خمسة أسطر ، وهو الذى ترك لنا أخباراً قيمة عن مئات العلماء ، كان كتبيا مسلماً شيعيا ، وكان كما يقول هو عن نفسه على صلة بكثير من علماء عصره ، فاطلع على مكاتبهم وكتبهم ، وجرت بينهم وبينه محادثات فلسفية . فهو يذكر مثلا ابن الخمار وعلى بن عيسى من بين هؤلاء الذين كان يعنى بمناظرتهم . ولسنا نعلم أى دور لعبه فى الوسط العلمى البغدادى ؛ ولكننا نستطيع أن نتصور أن حانوت هذا الكتبى الذى قرأ كثيرا كثرة غيرعادية ، كان له قدرة كبيرة على اجتذاب العلماء اليه . كما يستطيع المرء أن يلاحظ ذلك حتى فى أيامنا هذه فى كثير من حوانيت الكتبيين الساذجة فى الشرق .

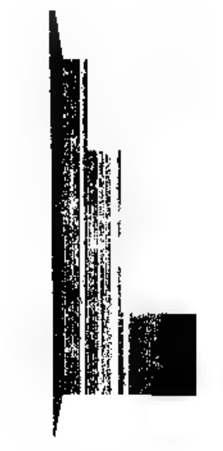
١١ — وكان أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستانى المنطقى (المتوفى بعد سنة ٣٩١ هـ — سنة ١٠٠١ م) ثالث فيلسوف مسلم فى القرن الرابع (العاشر الميلادى) إلى جانب الاثنين المذكورين تحت رقمى ٩ و ١٠

---

(١) راجع أقواله عن العلماء اليهود فى عصره : سعديا وداود القومسى وغيرهما . (التنبيه ص ١١٣ وما بعدها ؛ الترجمة الفرنسية ص ١٥٩) . وراجع أيضا بروكلمن ج ١ من ص ١٤٣ إلى ص ١٤٥ .

ترك تاريخا للعلماء هو كتاب « صيوان الحكمة » مع تتمة وإتمام . وقد فقد أصل هذا الكتاب ويا للاسف[1] ولكن توجد منه مقتطفات أخذها ظهير الدين البيهقى العالم الفارسى (المتوفى سنة ٥٧٠ هـ — ١١٧٥ م) موجودة منها أجزاء فى مكاتب استامبول وأكسفورد وبرلين . ولما كان مارتن پليسنَّر على وشك إخراج بحث كبير عن أبى سليمان ومدرسته، فأرى أن أحيل اليه. لأن هذا الفيلسوف لم يكتب عنه المؤرخون إلا الشىء القليل (الفهرست ص ٢٦٤ مخطوطة ظهير الدين ورقة ٤٤ ب ، ص ٤٥ أ ؛ ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٣٢١ وما يليها) اللهم إلا ابن القفطى (ص ١٨٢ وما بعدها) فانه كتب عنه فى شىء من التفصيل . فيذكر أن عضد الدولة فناخسرو شاهنشاه كان يكرمه ويفخمه . وكان عضد الدولة سيد بغداد الحقيقى منذ سنة ٣٦٧ حتى ٣٧٢ (سنة ٩٧٨ الى سنة ٩٨٣) بدلا من الخليفة الذى لم يكن له حينئذ حول ولا قوة . ولو أنه لا يذكر صراحة أن أبا سليمان كان رئيس مناطقة بغداد إلا أنه كانت له هذه المكانة فى الواقع ، لأن علماء عصره كانوا يجتمعون حوله لمناظرته . ويقول ابن القفطى أيضاً (ص ٢٨٢ س ١٨) إن « منزله [كان] مقيلا لأهل العلوم القديمة » . وقد جمع أبو حيان التوحيدى المذكور من بعد تحت رقم ١٥ فى كتابه « المقابسات » أحاديث مجالس هذا الفيلسوف . وكما يرى دى بور (من ص ١١٤ إلى ص ١١٦ [2]) لا تكشف هذه الأحاديث عن منطق الفارابى الدقيق . وإنما هى تدور حول تلاعب عقلى بالألفاظ . فمثلا يذكر فيها أن المعرفة الفلسفية غاية النفس الانسانية، والايمان الدينى حياة النفس وسبيلها إلى غايتها .

وابن أبى أصيبعة (ج ٢ ص ٤٠) هو المصدر الوحيد الذى يذكر اسم



---

(١) يسمى ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٣٢٣) هذا الكتاب « تعاليق حكمية » . وفى الهند عزم على طبع هذا الكتاب المفقود بحسب المخطوطات التى وجدت حديثا .

(٢) [من ص ١٥٥ إلى ص ١٥٧ من الترجمة العربية] .

تلميذ لأبي سليمان هو محمد بن عبدون الفيلسوف الطبيب الأندلسى المغربى الذى أقام فى الشرق ١٣ سنة للدرس .

١٢ — عيسى بن على ، الابن الثانى لعلى بن عيسى بن داود بن الجراح (توفى سنة ٣٩١هـ=سنة١٠٠١م) الوزير المشهور . كان مسلما طبعاً ، وتلميذاً وصديقا ليحيى بن عدى ؛ وتعلم المنطق والحديث . وليس لدينا عنه فى كتب التاريخ إلا معلومات يسيرة[1]. وقد رأى ابن القفطى (ص ٣٩ س ١٧) بعد قرنين من وفاة عيسى نسخة من السماع الطبيعى شرح يحيى النحوى ، وهى فى عشرة مجلدات كبار وعليها حواشى لعيسى بن على .

١٣ — أبو الخير الحسن بن سوار بن بابا بن بهرام المعروف بابن الخمار[2] أحد تلاميذ يحيى بن عدى الصغار ، لأنه ولد سنة ٣٣١ هـ = سنة ٩٤٣ م . كان فى الأصل نصرانياً كما يمكن افتراض ذلك من لقبه (والخمار ، أى ابن بائع الخمر) وتاريخ وفاته غير معروف . وكان فيلسوفا وطبيبا ويقال عنه أنه ترجم كتب إلينوس(؟) الاسكندرانى المنطقية ، والأخلاق والآثار العلوية وغيرها من كتب إرسطو من السريانية إلى العربية ، ولخص كتبا فلسفية أخرى وشرحها . وقد ألف هو نفسه كتبا فلسفية وطبيعية وطبية ، لم يبق منها شىء . وقد أوردنا من قبل (ص ٤٦) حكمه القاسى على جوامع جالينوس الاسكندرانية . ويقول ظهير الدين[3] عن حياته إنه دعى من بغداد إلى خوارزم فى قصر أميرها — لعله خوارزمشاه المأمون — وبعد أن فتح محمد بن سبكتكين هذه البلاد — أى سنة ٤٠٧ هـ (= سنة ١٠١٧) دعاه

---

(١) ابن القفطى ص ٢٤٤ ، وكذلك بوون ، «حياة على بن عيسى وعصره» H. Bowen, *The Life and Times of 'Ali b. 'Īsā "the Good Vizier"*. Cambridge 1928, pp. 47, 78, 397 f.

(٢) الفهرست ص ٢٦٥ ؛ ابن القفطى ص ١٦٤ ؛ ابن أبى أصيبعة ، جـ ١ ص ٣٢٢ ؛ سوتر ، رقم ١٧٢ .

(٣) مخطوطة ظهير فى برلين الورقة ٧ ب إلى الورقة ٩ أ ؛ ليدن الورقة ٧٣ أ وأنا مدين بنسخ الموضع الأخير للدكتور فان آرندونك .



محمد بن سبكتكين إلى قصره فى غزنه (بافغانستان الآن) . وهناك أسلم وهو فى سن متقدمة ، بعد أن رأى حلما فى المنام . وقد صادف نجاحا كبيراً كطبيب . ومن أجل هذا سمى « بقراط الثانى » . راجع فيما يختص بتلميذه ابن هندو ، ص ٩٥ .

١٤ — أبو على بن اسحق بن زرعة (من سنة ٣٣١ هـ = سنة ٩٤٢م إلى سنة ٣٩٨ هـ = سنة ١٠٠٨ م) كان نصرانيا يعقوبيا . وكانت سنه كسن ابن الخمار . لا يذكر عنه صراحة أنه كان تلميذ يحيى بن عدى ، إنما يقال عنه إنه كان كثير الصحبة والملازمة له [١] . ولكن نظراً إلى الفارق الكبير فى السن بينهما لابد وأن تكون علاقته به علاقة التلميذ . وكتبه كلها من نوع كتب المدرسة الارسطالية الافلاطونية المحدثة ببغداد : ترجمات لكتاب الحيوان ، وللسوفسطيقا ، ولبعض شروح ارسطو ، ولكتاب نيقولاوس الدمشقى فى فلسفة أرسطوطاليس . وألف كتبا فى الفلسفة والطبيعيات والمناظرات الدينية ، حاول فيها أن يؤيد حقائق الدين المسيحى ببراهين فلسفية عقلية . وقد طبع سباط أربعة من هذه المقالات منذ زمن قليل اعتماداً على مخطوطات اقتنيت حديثاً [٢] . ويورد ظهير الدين (فى الكتاب المذكور) بعض أقوال ابن زرعه فى الدفاع عن علم المنطق .

١٥ — أبوحيان على بن محمد بن العباس التوحيدى (المتوفى بعد سنة ٤٠٠ هـ = ١٠١٠ م) ، فارسى مسلم معتزلى ، يمكن عده من بين تلاميذ يحيى ابن عدى وأبى سليمان السجستانى . وكان أديباً ونحوياً وفقيهاً متكلماً أكثر



---

(١) الفهرست ص ٢٦٤ ؛ ابن القفطى ص ٢٤٥ ؛ ياقوت جـ ٥ ص ٤٩٤ إلى ص ٥٠٦ ؛ ظهير ، الورقة ٣٩ ب إلى الورقة ٤٢ ب ؛ سوتر برقم ١٧٩ ؛ ابن أبى أصيبعة (جـ ١ ص ٢٣٥) يذكر تاريخ حياته هكذا ٣٧١ — ٤٤٨ وهذا غير ممكن .

(٢) « عشرون مقالة فلسفية وجدلية لمؤلفين من العرب النصارى » ، القاهرة سنة ١٩٢٩ رقم ١ — ٤ ص ٦ — ٧٥ .

منه فيلسوفاً ، ولم يكن له تلاميذ فى الفلسفة . وقد عرض ياقوت[1] حياته بالتفصيل ، وهى حياة جمعت بين شمس العزة وظلال الذلة عند مختلف أمراء فارس والعراق . والغالبية العظمى من كتبه فقدت ولا تعرف إلا عن طريق المقتطفات منها ، ولكن بقى لنا مع ذلك كتاب مهم هو كتاب «المقابسات»[2] وهو يحتوى على ١٠٦ مقابسة أو محاورة بين العلماء تدور حول التعاريف الفلسفية والطبيعيات والمنطق والآلهيات وموضوعات أخرى . وكما لاحظنا من قبل (ص ٨٦) ليس لهذه المحاورات التى كتب المؤلف بعضها من عنده ، قيمة كبيرة . فهى موضوعة فى قالب أدبى ؛ والمُلَح تسودها إلى جانب التلاعب بالألفاظ . ولكن المهم هو الوسط العلمى الذى يدخلنا أبو حيان فيـــــه : فجماعات من العلماء تجتمع غالباً حول أبى سليمان السجستانى فى بيته أو تتقابل « فى الورّاقين » فى سوق أمام باب البصرة فى بغداد ، حيث يوجد أكثر من مائة ورّاق بحوانيتهم[3] . وكانت الجماعة مكونة من أناس مختلفى المشارب والنحل : فكانت تجمع بين المسلمين المختلفى المذاهب ، والنصارى ، والصابئة والعلماء الذين رحلوا إلى بغداد : من الأندلس فى الغرب ، ومن بخارى فى الشرق ومن شيراز فى الجنوب ، ومن حدود الامبراطورية البيزنطية فى الشمال ، لكى يحصّلوا العلوم فى قلب الامبراطورية الاسلامية . وإلى جانب الفلاسفة نجد الرياضيين والفلكيين والأطباء والمؤرخين والمتكلمين والشعراء وغيرهم من

---

(١) ص ٣٨٠ إلى ص ٤٠٧ . وهناك مراجع أكثر مذكورة فى مادة « أبو حيان » (مرجليوث) فى دائرة المعارف الاسلامية الجزء الأول .

(٢) دى بور ص ١١٤ — ص ١١٦ . [من ص ١٥٥ إلى ص ١٥٧ من الترجمة العربية] وقد طبعت بالهند طبع حجر (فى بومباى سنة ١٣٠٦ هـ — سنة ١٣٠٧ هـ) ونفدت من زمن بعيد ، ولكنها طبعت من جديد فى القاهرة (سنة ١٩٣٠) ، طبعها حسن السندوبى وقدم لها بمقدمة ، وعمل لها فهارس . [وطبعت له حديثاً لجنة التأليف والترجمة والنشر الجزء الأول من كتاب «الامتاع والمؤانسة» سنة ١٩٣٩] .

(٣) وربما كان هناك أيضاً حانوت ابن النديم (راجع ص ٨٥) . ومنذ زمن قليل كان يوجد حى للكتبية كهذا .

الأدباء . وإنا لنعرف أيضاً أن أبا سليمان قرأ مرة تراجم لكتب امبادقليس (المنحولة) ؛ وأن أبا حيان قرأ معه كتاب النفس لأرسطو ، وأن المؤلف استمع إلى محاضرة للأستاذ الشيخ يحي بن عدى فى بيت البديعى الشاعر سنة ٣٦١ هـ = سنة ٩٧٢ م .

١٦ — أبو على أحمد بن محمد بن يعقوب المشهور باسم (ابن) مسكويه (توفى سنة ٤٢١ هـ = سنة ١٠٣٠ م) فارسى مسلم . نذكره هنا آخر من نذكر ، لأنه كان قريباً من دائرة فلاسفة بغداد ، ولو أنه لم يكن صراحة تلميذاً لواحد منهم[1] . وقد اشتهر كمؤرخ على الخصوص . ولكنه كان إلى جانب هذا طبيبا وفيلسوفا ، ومن رجال الصنعة ، وكان كاتبا وأمين مكتبة لكثير من الوزراء ويسرد ابن القفطى (ص ٣٣١ وما يليها) أسماء كتبه الطبية . ويذكر ياقوت من بين ما يذكر عنه أنه كانت بينه وبين أبى حيان التوحيدى مراسلات ، وأنه أعطاه نسخة من شرح أبى القاسم بن عبّاد على ايساغوجى وقاطيغورياس . وقد ألف مسكويه عدا كتابه المشهور فى التاريخ المسمى « تجارب الأمم » ، وعدا الكتب الطبية المذكورة آنفا ، عدة مقالات فى الأخلاق لازال أحدها ، وهو « تهذيب الأخلاق » يقرأ كثيراً حتى اليوم ويطبع من جديد (آخر طبعة فى القاهرة سنة ١٣٢٩ = سنة ١٩١١) ويرى دى بور (ص ١١٦)[2] أن فلسفة مسكويه وسط تقريبا بين فلسفة الكندى وفلسفة الفارابى .

وفيما يتعلق بابن عباد يلاحظ أنه كان فيلسوفا ، وكان أحيانا فى خدمة رجل الدولة الفيلسوف أبى الحسن محمد بن يوسف العامرى . وكان على صلة بأبى سليمان وابن الخمّار . إلا أنه لا يمكن أن ينسب نسبة صحيحة تامة إلى دائرة بغداد ، لأنه كان فى سن مبكرة جداً كاتبا للدولة ووزيراً ، وقضى معظم

---

(١) حياته ومؤلفاته موجودة فى دائرة المعارف الاسلامية ج ٢ ص ٤٢٩ وما بعدها .
(٢) [ص ١٥٨ من الترجمة العربية] .

حياته في فارس (دائرة المعارف الاسلامية ، مادة « ابن عباد » للمستشرقين) .

وبهذا تنتهى قائمة تلاميذ يحيى بن عدى ومعاصريه المشهورين وأتباعه المباشرين . وقبل أن نخوض في الكلام عن التلاميذ الفلاسفة الذين تتلمذوا لهؤلاء العلماء ، يجب علينا أن نلقى نظرة على مواطن الأطباء التى كانت منفصلة عن مواطن الفلاسفة ، ولو أن الأطباء بدون استثناء كانوا يعنون بدراسة الفلسفة ، وكان كثير من الفلاسفة يدرسون الطب . وإن تاريخا موجزاً للبيمارستانات في العالم الاسلامى[1] مأخوذاً عن المصادر العربية ليسهل علينا كثيراً هذه النظرة .

بعد أن أنشأ هارون الرشيد في نهاية القرن الثانى (الثامن الميلادى) بيمارستانا في بغداد لا نعرف شيئا عن مصيره فيما بعد ، مضى قرن بأكمله قبل أن يسمع المرء عن إنشاء مثل هذه المؤسسة في العاصمة (بغداد) من جديد . هذا البيمارستان الثانى أنشأه بدر ، مولى الخليفة المعتضد ، وقائد جيشه . ومن الجدير بالملاحظة أنا لا نعرف شيئاً عن تأسيس بيمارستان في بغداد في القرن الثالث كله (القرن التاسع الميلادى) وهو القرن الذى دعى فيه أطباء البيمارستانات المشهورون في جنديسابور إلى قصر الخليفة . ولعل السبب في ذلك راجع إلى سر من رأى ، التى أصبحت المقام الثانى للخلفاء .

أما في أول القرن الرابع (العاشر الميلادى) فقد نشطت حركة تأسيس البيمارستانات . ففى سنة ٣٠٢ هـ (= سنة ٩١٤م) أنشأ الوزير على بن عيسى بيمارستانا أسندت رياسته إلى أبى عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقى ، أحد تلاميذ حنين المتأخرين . ثم إن سنان بن ثابت بن قرة الصابى جعل الوزير يعنى بادارة بيمارستان بدر ، وأنشأ هو نفسه سنة ٣٠٦ هـ = ٩١٨ م بيمارستانين باسم

(١) أحمد عيسى بك ، « تاريخ البيمارستانات في العصر الاسلامى » . القاهرة سنة ١٩٢٨ وفى أعمال المؤتمر الدولى لطب المناطق الحارة ، القاهرة سنة ١٩٢٩ المجلد الثانى ص ٨٠ الى ص ٢١٠ ، (بالفرنسية) . وكذلك راجع ا . متس ، « نهضة الاسلام » ص ٣٣٧ إلى ص ٣٥٨
A. Mez, *Die Renaissance des Islam*, Heidelberg 1922.

الخليفة المقتدر . ويظهر أن الرازى قد اشتغل فى أكبرهما مدة من الزمان أثناء مقامه ببغداد . وليس يحتمل أن يكون الرازى هو الذى أنشأه ، لأنه كان قد استقر به المقام بمدينة الرى من قبل . وأنشأ ابن الفرات ، خصم على بن عيسى السياسى ، فى أثناء إحدى وزاراته الثلاث بيمارستانا انتهت رياسته بعد موت منشئه (سنة ٣١٦ هـ = سنة ٩٢٤ م) إلى ثابت بن سنان ابن ثابت بن قرة . وأخيراً أنشأ أمير الأمراء التركى [أبو الحسين] قبل موته بقليل (٣٢٩ هـ = سنة ٩٤٠ م) بيمارستانا أسندت رياسته إلى الشيخ الهرم سنان ثابت أيضاً ، ونحن نعرف هذا كله من ابنه ثابت .

وفى سنة ٣٦٨هـ=٩٧٨م أسس عضد الدولة ، أقوى الأمراء فى عهده ، بيمارستانا مشهوراً جداً ، أسندت رياسته إلى ما لا يقل عن أربعة وعشرين طبيباً على التوالى . وفى كل هذه البيمارستانات التى ذكرناها كان المرضى من جميع الأجناس والأديان يعالجون مجانا . وكانت فى الآن نفسه معاهد لتعليم الطب وإتمام دراسة الأطباء المبتدئين . وأشهر أطباء البيمارستان العضدى جبرائيل بن عبيد الله ، أحد أبناء أسرة بختيشوع النصرانية المشهورة بالطب (راجع ص ٥٦) ، ثم ابن كشكرايا ، تلميذ سنان وكان سريانيا نصرانياً ، ثم نظيف القس ، وكان يونانياً وقسيساً ومترجماً للكتب اليونانية إلى العربية ، ثم هارون بن الصابى الذى يقول عنه ابن القفطى (ص ٣٣٨ س ١٤) إنه كان مقدم الأطباء وساعورهم[1] فى البيمارستان العضدى ، ثم ابراهيم بن بكس النصرانى المشهور ، وكان فى الآن نفسه أستاذاً ومترجماً عن السريانية (ابن أبى أصيبعة جـ١ ص٢٤٤ فى أعلى) . وهناك طبيبان آخران هما عبدالرحيم بن المرزبان وابن مندويه ، وكانا مسلمين فارسيين ، دعاهما

(١) الكلمة سريانية « ساعور » معناها رئيس (بروكلمن ، « قاموس سريانى » ص ٤٨٨) . ومنها أخذت الكلمة العربية « ساعور » التى تطلق خاصة على رئيس الأطباء النصارى (راجع ، « قاموس عربى لحبايش » جـ ٤ ص ١٣٦٤) .

عضد الدولة من أصفهان إلى بيمارستانه فى بغداد . ومن هذه القائمة وحدها يظهر لنا بوضوح مقدار عدم التعصب فى ذلك العصر فى المسائل العلمية . ولم يكن قد وجد بعد أطباء يهود فى بغداد . وإلا وجدنا أسماءهم بالتأكيد بين أسماء زملائهم . وكان البيمارستان العضدى لايزال قائماً على قدم وساق حينما زار ابن جبير الرحالة الأندلسى المغربى بغداد سنة ٥٨٠هـ = ١١٨٤م[1] ويظهر أنه لم يقع طعمة للخراب إلا عند غزو المغول لمدينة الخلفاء سنة ٦٥٦هـ = ١٢٥٨ م . بعد أن أخرج فى القرون السالفة طائفة كبيرة من مشاهير الأطباء ، حيث كان لهم موطناً للتعلم والعمل .

وإلى جانب هذا كله كان بعض الأطباء الخصوصيين يقومون أحياناً بتعليم الطب . طبعاً إلا أن هذا التعليم كانت تغلب عليه الناحية العملية . وعلى هذا النحو أعطى على بن سهل الطبرى المذكور آنفا (ص ٦٠) للرازى العظيم دروسا فى الطب (ابن القفطى ص ٢٣١ س ١٠ وما يليه ، ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٣٠٩ س ٢٠ وما يليه) . وكان أستاذ على بن العباس المجوسى الفارسى ، مؤلف كتاب «الملكى» (أى كتاب الملوك) ، تبعاً لما يرويه لابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢٣٦ أسفل أو ص ٢٣٧ فى أعلى) ، أبا ماهر موسى بن سيار ولسنا نعرف ويا للأسف إلا شيئا تافها عن حياة كل من الأستاذ وتلميذه .

والآن فلنرجع الى مدرسة الفلاسفة المرتبطة ارتباطا وثيقا بمدرسة الأطباء فى شخص الاستاذ الذى سنتحدث عنه الآن :

١٦ — أبو الفرج عبد الله بن الطيب[2] ، لا يعرف تاريخ حياته على وجه الدقة كان نصرانيا نسطوريا ، وكان فى نفس الوقت كاتبا لجاثليق بغداد

(١) «رحلات ابن جبير» طبع ريت ، ليدن سنة ١٨٥٢ ص ٢٢٧ .

(٢) ابن القفطى ص ٢٢٣ وما يليها ؛ ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢٣٩ الى ص ٢٤١ ، ظهير الدين ورقة ١٧ ب الى ورقة ٢١ ب ، لسكلير ج ١ ص ٤٨٦ الى ص ٤٨٨ ، بروكلمن ج ٢ ص ٤٨٢ .

وطبيبا وأستاذاً للطب فى البيمارستان العضدى ، وكان فى الفلسفة التى مال اليها أكثر من غيرها ، تلميذاً لابن الخمار . وله قدرة فائقة على العمل . ومع ذلك فانه ، كما يذكر تلميذه ابن بُطْلانُ ، ظل عشرين سنة يعمل شرحا ضخما لكتاب الالهيات لأرسطو . ثم شرح أيضا كل الاورغانون والخطابة والشعر والسوفسطيقا والحيوان وايساغوجى لفورفوريوس ، حتى أن الشهرستانى[1] يسميه بحق « أبا الفرج المفسر » . أما فى الطب فان له تفسير كتاب أبيديميا لابقراط ، وكتاب الفصول لابقراط وكتب أخرى لأبقراط أيضا ، ثم تفسير الستة عشر كتابا لجالينوس ، وقد عمل لها مختصرا كذلك . وإلى جانب هذا شرح « ثمار مسائل » حنين بن اسحق ، وألف هو نفسه كتباً فلسفية ، وطبية ، ولاهوتية ، ومقالات جدلية دافع فيها عن الدين المسيحى .

وكان على اتصال بأشهر معاصريه عن طريق المكاتبات ، ومن بينهم ابن سينا وابن الهيثم الرياضى الطبيعى العظيم ، الذى كان يعيش فى القاهرة آنذاك . ويذكر ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢٤٠ فى أسفل) من بين تلامذته عشرة أهمهم ابن بطلان (وسنتحدث عنه بعد قليل) . ويذكر المؤلف نفسه أيضاً أسماء عشرة أطباء كانوا معاصرين وأصدقاء لعبد الله فى بغداد ، من بينهم على بن عيسى ، أشهر طبيب للعيون أنجبته العصور الوسطى كلها[2] .

وبعبد الله بن الطيب تتم سلسلة كبار أساتذة مدرسة بغداد . ولا يبقى أمامنا إلا بعض تلاميذ الرجال المذكورين سابقاً وكانوا أطباء وفلاسفة وتخرج على أيديهم تلاميذ أيضا .

ولنذكر أول هؤلاء وهو أبو الحسن المختار بن الحسن النصرانى ، المعروف باسم ابن بطلان (توفى حوالى سنة ٤٦٠ هـ = ١٠٦٨)[3] . وكان

(١) كتاب الملل والنحل ، طبع بولاق سنة ١٢٦٣ جـ ٢ ص ٤٩ أسفل ، ترجمة هاربروكر ، هله سنة ١٨٥١ جـ ٢ ص ٢١٣ فى أعلى .

(٢) هرشبرج ومتفوخ ، على ابن عيسى ، ليبتسك سنة ١٩٠٤ ، Hirschberg und Mittwoch, *'Ali ibn 'Isa Erinnerngsbuch für Augenärzte.*.

(٣) راجع فيما يختص به مادة « ابن بطلان » فى دائرة المعارف الاسلامية جـ ٢ .

كما ذكرنا آنفاً أكبر تلاميذ ابن الطيب ، ضليعاً فى الفلسفة والطب . وله مناظرة[١] مشهورة مع معاصره القاهرى ابن رضوان الطبيب المصرى المسلم فى مسألة تعليم الطب . ومن بين كتبه الطبية ترجم أكبر كتبه « تقويم الصحة » إلى اللاتينية والألمانية (Tacuinus Sanitatis «*Schachtaffeln der Gesundheit* Strassburg 1531-32) وطبعت له بالعربية والفرنسية رسالة نقدية صغيرة اسمها « دعوة الأطباء »[٢].

ولنذكر أيضا من تلاميذ ابن الخمار : أبا الفرج على بن الحسين بن هندو (المتوفى سنة ٤١٠ هـ = سنة ١٠١٨ م) . كان فارسيا مسلما ولعله انحدر من أصلاب هندية . وكان طبيبا وفيلسوفا وشاعرا ، قضى معظم حياته لا فى بغداد ولكن فى قصور الأمراء الفرس ككاتب فيها[٣]. وقد ترك كتابين كبيرين هما « مفتاح الطب » ثم « المقالة المشوقة فى المدخل إلى علم الفلسفة »

أبو سهل عيسى بن يحيى المسيحى : ولد فى شمال فارس وتوفى وعمره ٤٠ سنة سنة ٤٠٠هـ = ١٠١٠م ، فحسب . ولكنه مع ذلك بلغ شهرة واسعة فى سن مبكرة[٤] . وكان كما يقول ظهير الدين « حكيما استولى عليه الطب » . وقد أتقن اللغة العربية الفصيحة أكثر من أى عالم مسيحى آخر قبله أو بعده ، بحسب رأى الأدباء المسلمين فيه . ويقال إن ابن سينا تتلمذ عليه ، وكان

---

(١) [طبع هذه المناظرة حديثا الأستاذان يوسف شاخت ، وماير هوف صاحب هذا البحث بعنوان : خمس رسائل لابن بطلان البغدادى ولابن رضوان المصرى ، وتراجم المؤلفين ، صححها ونقلها إلى اللغة الانجليزية وزاد عليها مقدمة وتعاليق ، يوسف شاخت وماكس ماير هوف ، مطبوعات كلية الآداب ، القاهرة سنة ١٩٣٧] .

(٢) « دعوة الأطباء » ، طبع ب زلزل ، الاسكندرية سنة ١٩٠١ ثم محمود صدقى بك ، « مأدبة للأطباء » طبع بالقاهرة سنة ١٩٢٨ (بالفرنسية) .

(٣) ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٣٢٣ ؛ ياقوت ج ٥ ص ١٦٨ إلى ص ١٧٣ ؛ ظهير الدين ، ورقة ٥٠ ب إلى ورقة ٥٢ أ .

(٤) ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٣٢٧ إلى ص ٣٢٨ ؛ ظهير ورقة ٥٢ ب إلى ورقة ٥٣ أ ؛ بروكلمن ج ١ ص ٢٣٨ .

كتابه « المائة فى الطب » منتشراً جداً ، ولا يزال موجوداً حتى اليوم فى مكاتب كثيرة فى الشرق والغرب .

أبو الحسن سعيد بن هبة الله بن الحسين[١] : مسلم توفى سنة ٤٦٥ هـ = ١١٠٢ م وكان من بين أطباء البيمارستان العضدى حيث كان يلقى دروسا هناك . ولكنه كان أيضا فيلسوفا . وقد ترك كتباً طبية وفلسفية . ومن بين كتبه الطبية كتاب « المُغْنى فى الطب » وهو أشهرها . ولا يزال موجوداً حتى اليوم فى نسخ مخطوطة عديدة .

وأحسن تلاميذه يحيى بن عيسى بن على بن جَزْلة (أو ابن جُزْلة) المتوفى سنة ٤٩٣ هـ = سنة ١١٠٠[٢] . كان طبيبا وفيلسوفا وأديبا . وكلام ابن القفطى عن دراسة ابن جزلة كلام شيق (راجع ص ٣٦٥ س ١٥ وما بعده) هذا نصه : « كان رجلا نصرانيا ، طبيباً ببغداد ، قد قرأ الطب على نصارى الكرخ[٣] الذين كانوا فى زمانه ؛ وأراد قراءة المنطق فلم يكن فى النصارى المذكورين فى ذلك الوقت من يقوم بهذا الشأن . وذُكر له أبو على ابن الوليد ، شيخ المعتزلة فى ذلك الأوان ، ووُصف بأنه عالم بعلم الكلام ومعرفة الألفاظ المنطقية ، فلازمه لقراءة المنطق ، فلم يزل ابن الوليد يدعوه إلى الاسلام . ويشرح له الدلالات الواضحة ، ويبين له البراهين حتى استجاب وأسلم » . ولما كان مسلما استخدمه قاضى قضاة بغداد فى كتابة السجلات بين يديه — مما يدل على إتقانه التام للغة العربية — وبقى مع ذلك

(١) ابن أبى أصيبعة جـ ١ ص ٢٥٤ إلى ص ٢٠٠ ، ص ٢٧٨ ؛ بروكلمن جـ ١ ص ٤٨٥ .

(٢) ابن أبى أصيبعة جـ ١ ص ٢٥٥ ؛ ابن القفطى ص ٨٢٥ وما بعدها ؛ لـكلير جـ ١ ص ٤٩٣ إلى ص ٤٩٧ ؛ دائرة المعارف الاسلامية جـ ٢ .

(٣) ضاحية كبيرة فى جنوب بغداد القديمة وكانت غنية سكانها من التجار . راجع مادة « الكرخ » فى دائرة المعارف الاسلامية (بقلم م . شترك) وكتاب لوسترنج ، « بغداد فى أيام الخلافة العباسية » ، لندن سنة ١٩٢٤ من ص ٦٤ إلى ص ٨٤ G. Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*.

يشتغل بالطب . وهناك كتابان من بين كتبه ألفهما للخليفة المقتدى وكانا يقرآن كثيرا ولا يزالان منتشرين حتى اليوم فى مخطوطات عديدة ، خصوصاً فى الشرق (بروكلمن ج ١ ص ٤٨٥) وهما كتاب « المنهاج » الذى أصلحه ابن البيطار فيما بعد ، وكتاب « تقويم الأبدان مُجَدْوَل »[1] .

وبه نود أن نختم ما قمنا به من عرض حتى الآن ، بعد أن وصلنا إلى الزمن الذى لم يعد يوجد فيه فى بغداد أستاذ مسيحى للمنطق ، ولا فيلسوف إسلامى . ذلك أن المعتزلة لم يكونوا مطلقاً فلاسفة ، وإنما كانوا رجال دين ذوى نزعة عقلية ومتكلمين ، لم يستخدموا المنطق إلا للدفاع عن الدين . وكان أساتذة المنطق الحقيقيون من المسلمين ينظرون إليهم فى استخفاف[2] . أما أنهم لا يستحقون أيضاً لقب أحرار فى الفكر ، كما هو رأى جولدتسيهر[3] ، فيدل عليه قصة اسلام ابن جزلة[4] . ويذكر ظهير والشهرستانى ، الذى كتب كتابه القيم عن « الملل والنحل » سنة ٥٢١هـ = سنة ١١٢٧م (راجع ص ٩٤ تعليق رقم ١) طائفة كبيرة من الفلاسفة البغداديين الذين اشتغلوا بالطب أيضاً ،

(١) لم نذكر هنا تاريخ طبعة هذا الكتاب التى لم تتم لأنه تاريخ غير معروف فى أوربا إلا قليلا : أمر رشيد باشا ، ممثل الأمير العربى ابن رشيد ، بطبع هذا الكتاب سنة ١٣٣٣ هـ = سنة ١٩١٥م بدمشق فى صورة جميلة . ولكن لما سقط الأمير لم تكن لديه الوسيلة لاتمام هذا العمل فلم يتمه . ثم إنه لما ألقيت القنابل على دمشق سنة ١٩٢٥ احترقت المخطوطة .

(٢) ذكر ابن القفطى (ص ٤٠ س ١١ وما يليه) أن يحيى امتنع عن مناظرة المتكلمين فى مجلس بعض الوزراء . فسأله الوزير عن السبب فقال يحيى : « هم لا يفهمون قواعد عبارتى وأنا لا أفهم اصطلاحهم وأخاف أن يجرى لى معهم ما جرى للجبائى (المتوفى سنة ٣٠٣هـ = سنة ٩١٥م) فى كتاب « التصفح » ، فانه نقض كلام أرسطوطاليس ، ورد عليه بمقدار ما تخيل له من أمهمه ولم يكن عالماً بالقواعد المنطقية ، فقد الرد عليه وهو يظن أنه قد أتى بشىء ولو علمها لم يتعرض لذلك الرد » .

(٣) « محاضرات فى الاسلام » الطبعة الثانية سنة ١٩٢٥ ص ١١٤ *Vorlesungen über den Islam.*

(٤) [يقول ابن خلكان فى ترجمته عن « سبب اسلامه أنه كان يقرأ على أبى الوليد المعتزلى ويلازمه . فلم يزل يدعوه إلى الاسلام ويذكر له الدلائل الواضحة حتى هداه الله تعالى وحسن إسلامه » (ج ٢ ص ٣٤٥ طبع بولاق سنة ١٢٩٩) . وراجع فيما يختص به ابن خلكان فى الموضع المذكور ؛ ودائرة المعارف الاسلامية تحت مادة « ابن جزلة »] .

على تفاوت فى الدرجة، فى القرن الخامس (الحادى عشر الميلادى). ولكننا لا نعرف عنهم جميعاً أى شىء تقريبا. ويظهر أنه لم يكن من بينهم ثمة شخصية مهمة. كذلك لا نستطيع هنا أن نتحدث عن أثر مدرسة بغداد فى مدارس أخرى مثل جمعية أخوان الصفاء فى البصرة. وأكبر تأثير بالنسبة إلى الفلسفة الاسلامية والطب هو التأثير الذى أحدثه الفارابى، ثم ترجمات حنين وتلامذته وخلفه وثابت لمؤلفات جالينوس، فى ابن سينا الفارسى (المتوفى سنة ٤٢٨ هـ = ١٠٣٧ م) الذى كان نموذج الفيلسوف الطبيب «العربى» الكبير فى علمه. وقد أحرز شهرة واسعة جداً فى الشرق والغرب، واستطاع أن يسود العصور الوسطى إلى جانب أرسطو وجالينوس.

وبعد موته بزمن غير طويل ولد أبو حامد الغزالى سنة ٤٥٠ هـ (= سنة ١٠٥٨ م) أكبر متكلم فى الاسلام. وهو الذى ساهم بأوفر نصيب فى كفاح رجال أهل السنة ضد دراسة الفلسفة، وفى يده سلاح من شهرته العظيمة ومنطقه الجلى الواضح. ومن المؤكد أن انحطاط الفلسفة فى بغداد منذ القرن الخامس يرجع إلى حد كبير إلى تأثيره. ففرت الفلسفة إلى أقصى الغرب فى الأندلس، حيث صادفت فى القرن التالى ازدهاراً جميلاً وأثرت فى العصر المدرسى الأوربى تأثيراً كبيراً، بفضل شخصيات كبيرة مثل ابن رشد وابن باجة. فكانت عاملا من عوامل القيام بدور الوسيط فى الحضارة وهو الدور الذى قام به الاسلام فيما بين أوربا وآسيا [1]. وفى استطاعتنا الآن أن نتبين الطريق الواصل من الاسكندرية إلى بغداد وأشبيلية فى صورة جلية واضحة.

---

(١) راجع مقال هينرش بكر فى «مجلة الجمعية المشرقية الألمانية» عن «الاسلام كجزء من تاريخ الحضارة عام»، المجلد ٧٦ (سنة ١٩٢٢) من ص ١٨ إلى ص ٣٥؛ وقد طبع من جديد فى كتابه «دراسات اسلامية» جـ ١ من ص ٢٤ إلى ص ٣٩.

و — الخلاصة

معلوم أن دراسة الطب والفلسفة ، خصوصاً دراسة كتب بقراط وجالينوس ومنطق أرسطو ، دخلت من الاسكندرية إلى الامبراطورية الفارسية الساسانية قبل ظهور الاسلام بزمن طويل ، وأنها رسخت فى إمبراطورية الخلفاء فى القرن الثامن الميلادى عن طريق الترجمات السريانية والعربية . ولكن لم توجه العناية الكافية حتى الآن إلى تلك المصادر العربية التى تتحدث عن انتقال التعليم مباشرة وخصوصاً فى المنطق ، من الاسكندرية ماراً بانطاكية وحرّان إلى بغداد فى الفترة مابين سنة ٧٢٠ إلى سنة ٩٠٠ بعد الميلاد تقريباً . وهذه الأخبار يرّجع غالبها إلى الفارابى الذى لا بد وأن يكون قد تلقاها عن أساتذته النصارى . ولكنه لم يعد يعرف أسماء رؤساء المدرسة فى الاسكندرية وأنطاكية . ولعل هذا النقص فى تاريخ العلم يمكن تلافيه فى المستقبل بوساطة الوثائق السريانية .

أما عن الفترة مابين سنة ٨٥٠ و سنة ١١٠٠ بعد الميلاد تقريباً ، فإن الروايات عن رؤساء المدارس ومشاهير أساتذة الفلسفة والطب خالية من النقص تقريباً . فهى تسير بنا من آخر رئيس للمدرسة فى حران ، وهو غير معروف ، مارة بقويرى وابراهيم المروزى ويوحنا بن حيلان وابن كرنيب وأبى بشر متى والفارابى ويحيى بن عدى وابن الخمار وابن زرعة وعبد الله بن الطيّب وسعيد بن هبة الله حتى ابن جزلة ، الذى كان معاصراً للغزالى والذى دفع اعتناقه الاسلام ثمناً لتعلمه الفلسفة . والانتقال التدريجى من الفلسفة إلى الطب ، ومن السريان إلى الفرس ، يمكن مشاهدته بوضوح . وبينما كان منصب « رئيس الأطباء والفلاسفة » والذى كان دائماً تقريباً مقصوراً على أطباء الخلفاء ، قد أصبح منذ القرن الثالث منصباً رسمياً يمنحه الحكام ، كان لقب « رئيس الفلاسفة » لقباً خصوصياً يطلق باعتراف المتفلسفة

به لأكبر الحكماء والعلماء . ولم توجد فى مدينة بغداد فى أيام الخلفاء مدرسة فلسفية تعترف بها الدولة ، كما لم توجد مدرسة من هذا النوع فى الأسكندرية فى العصر البيزنطى ، بينما كان الخلفاء والوزراء هم الذين أنشأوا مدارس رسمية للأطباء ومعها بيمارستانات. وبازدياد قوة أهل السنة فى بغداد فى القرن الخامس (الحادى عشر الميلادى) بدأ انحطاط الدراسات الفلسفية التى رحلت منذ ذلك الحين إلى المراكز الصغيرة المستقلة فى العالم الاسلامى .

وفى الختام أرى واجباً على أن أشكر عدداً كبيراً من المستشرقين الذين عاونونى فى عملى سواء عن طريق المكاتبات أو عن طريق الاحالات إلى المراجع . وهؤلاء هم السادة الأساتذة فان آرندونك و ف . برْتولْد ، و ا . بونْ مشتيِنْرك ، و ج . فِنْرلانى ، و ا . متفوخ ، وكارلو الفونسو نلّينو و م . بِلِسْنَرْ ، وهلموت رتّر ، و ك . رِشِمتْ ، وطه حسين ، و ج فَيِل . كما أنى مدين بالشكر أيضاً للسادة الأساتذة ب . جُوجيه مدير المعهد الفرنسى للآثار الشرقية ، والاب سان پول چيرار مدير مكتبة المعهد ، لما قدموه لى من مساعدة من أجل الانتفاع بكنوز المعهد الفنية . وكذلك أشكر السيد توفيق اسكاروس ، سكرتير دار الكتب المصرية للسبب عينه . ولكن شكرى الخالص أدين به أولا وقبل كل شىء لصديقى جوتهلف برْ جشْترِيسْرْ ويوسف شَخْت ، اللذين ناقشانى فى هذا العمل كله وأصلحا ترجمتى للنصوص .

التراجم الارسطالية المنسوبة إلى ابن المقفع(١)

للاستاذ بول كِرَوْس

في الملاحظة المفصلة الواردة بصحيفة ١٩٨ (من مقال جبريلي عن ابن المقفع) يناقش جبريلي المسألة الآتية : هل الرواية القائلة بأن ابن المقفع ترجم جزءاً من مؤلفات أرسطو إلى جانب ما ترجمه من كتب فارسية أدبية أمثال كليلة ودمنة وخداى نامه الخ ، تقوم على أساس صحيح ؟ وبالنظر إلى أن إنتاج ابن المقفع أدبي كله فقد رأى المؤلف من غير المحتمل أن تكون هذه النسبة صحيحة ، دون أن يقدم مع ذلك دليلا يؤيد ما يذهب إليه ، ودون أن يحاول خاصة أن يفسر وجود ملاحظات قيمة ، في هذا الباب ، لدى المؤلفين المسلمين . وفيما يلي نص كلامه . « ومن هنا لا نستطيع أن نستخلص أن ابن المقفع كان يعرف اللغة السريانية ، التي بها كانت تكتب غالباً هذه التراجم والمختصرات للنصوص الفلسفية اليونانية . أما جواز وجود ترجمة فهلوية لهذه الكتب كما زعم فنشرش من قبل ، وكما لم تقصّر التراجم العربية والايرانية في الاشارة إليها إشارة ضئيلة ، فهذا فرض يعتبر اليوم غير مؤيد بالوثائق الكافية » . وسنرى أن السبب الذي من أجله نسبت تراجم أرسطالية إلى ابن المقفع يرجع إلى خطأ وقع فيه المتأخرون من المؤرخين الاسلاميين .

وأول المصادر التي تشير بوضوح إلى تراجم ابن المقفع هذه « طبقات

---

(١) [هذا البحث تعليق على المقال الذي كتبه الأستاذ فرنشسكو جبريلي بعنوان « مؤلفات ابن المقفع » ونشره في « مجلة الدراسات الشرقية » بالمجلد الثالث عشر (سنة ١٩٣٢) ص ١٩٧ إلى ص ٢٤٧ .

وقد نشر هذا البحث في المجلة عينها بالمجلد الرابع عشر (سنة ١٩٣٣) ص ١ إلى ص ١٤ بعنوان « حول ابن المقفع » . وينقسم إلى قسمين : قسم خاص بمسألة التراجم الأرسطالية ، وهو الذي نورد ترجمته فيما يلي ؛ وقسم يتعلق بباب برزويه في كتاب كليلة ودمنة (من ص ١٤ إلى ص ٢٠)] .

الأمم » لصاعد الأندلسي حيث يقول مؤلفه (طبعة لويس شيخو ببيروت سنة ١٩١٢) ص ٤٩ :

« فأما المنطق فأول من اشتهر به فى هـــذه الدولة (لدولة العباسية) عبد الله بن المقفع ، الخطيب الفارسى ، كاتب أبى جعفر المنصور[١] . فانه ترجم كتب أرسطاليس المنطقية الثلاثه ، التى فى صورة المنطق . وهى كتاب قاطيغورياس وكتاب بارى أرمنياس وكتاب أنولوطيقا . وذكر أنه لم يُتَـرجم منه إلى وقته إلا الكتاب الأول فقط . وترجَـم كذلك المدخل إلى كتاب المنطق ، المعروف بالايســـاغوجى لفرفوريوس الصورى ، وعبرعما ترجم من ذلك بعبارة سهلة ، قريبة المأخذ . وترجم الكتاب الهندى المعروف « بكليلة ودمنة » . وهو أول من ترجم من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية . وله تآليف حسان منهـا رسالة « فى الآداب » و « السياسة » ومنها رسالته المعروفة « باليتيمة » فى طاعة السلطان »[٢] .

ولم يفعل المتأخرون أكثر من أنهم نقلوا هذه الفقرة بنصها . فابن القفطى فى تاريخ الحكماء (طبع لِپّـرْت ليپتسك ســـنة ١٩٠٣) ص ٢٢٠ يكاد يورده حرفياً تحت اسم « عبد الله بن المقفع »[٣] . وكذلك فعل ابن أبى أصيبعة فى كتاب عيون الأنباء (طبع ا . مِلـّـر ، بالقاهرة سنة ١٨٨٢) ج ١ ص ٣٠٨ تحت اسم : « برزويه » .

فمن أين استق صاعد إذن هذه الرواية ؟ فى الفهرست لابن النديم فصل

---

(١) كان ابن المقفع ، كما يقول الفهرست (ص ١١٨) فى خدمة عبد الله بن على . وكان يعمل ضد سياسة المنصور ؟ راجع ما يقوله جبرييلى فى المقال المذكور ص ٢٤٦ وراجع ما سنورده بعدُ من تفسير محتمل لأقوال صاعد هذه .

(٢) راجع مقال جبرييلى فيما يتصل بتراجم ابن المقفع عن الفارسية ، وبكتبه التى ألفها هو . فهو يفصل القول فى هذا .

(٣) ولا ينقصه إلا ملاحظة أن المقولات كانت ترجمت قبل أن يترجمها ابن المقفع .

طويل عن ابن المقفع ، تحدث فيه المؤلف عن حياته ومؤلفاته . ولكنه لم يذكر كلمة واحدة عن ترجمته لمؤلفات فلسفية (ص ١١٨ طبعة فيجل) . ويقول خصوصا إن ابن المقفع كان أحد المترجمين عن الفارسية . وفى ص ٢٤٤ أيضاً يضعه على قمة ثبت المترجمين من الفارسية إلى العربية .

غير أنا نجد فى موضع آخر من الفهرست ملاحظات يبدو لأول وهلة أنها مشابهة لما يقوله صاعد . ففى ص ٢٤٨ س ٢٧ وص ٢٤٩ س ٤ يُذْكر ابن المقفع من بين الذين اختصروا قاطيغورياس وبارى أرمينياس [١] ويؤيد هذه الملاحظة مايقوله الجاحظ فى كتاب الحيوان (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ) ج ١ ص ٣٨ . وفى الموضع عينه يورد الجاحظ (المتوفى سنة ٢٥٥ هـ) — الذى كان قريباً جداً من هذه الواقعة ، والذى ربما يكون قد عرف معظم المترجمين المتأخرين معرفة شخصية ، — نقــــداً تحليلياً لمسألة الترجمة وقيمة ماترجم عن اليونانية . فيقول مثلا إن التراجم لايمكن مطلقاً أن تغنى عن النص الأصلى لأن ذلك (وهذه الفكرة تعتبر حديثة جداً) يفترض أن فهم المترجم هو بعينه فى درجة فهم الذى يُترجَم عنه . قال الجاحظ : « فمتى كان رحمه الله تعالى ابن البطريق [٢] وابن ناعمة [٣]

---

(١) وراجع أيضا مقال اشتينشنيدر فى « النشرة المركزية عن المكاتب » سنة ١٨٩٣ ص ٣٨ ملحق رقم ١٢ M. Steinschneider, *Centralblatt f. Bibliothekswesen*, Beiheft 12

(٢) أبو زكريا يحيى بن (ال) بطريق ، مترجم مشهور فى أوائل القرن الثالث . راجع
M. Steinschneider, ZDMG, L (1896), p. 281, s. v. *Batrik.*

وراجع أيضاً كتاب سارتون : « مقدمة فى تاريخ العلوم » ج ١ ص ٥٥٦ وما أورده هناك من أسماء كتب

G. Sarton, *Introduction to the History of sciences* (Washington 1927) I, p.556.

(٣) عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصى ، اشتهر على الخصوص بترجمته لكتاب « الربوبية » المنسوب لأرسطو . راجع الفهرست ص ٢٤٤ س ٥ ثم مقال اشتينشنيدر المذكور آنفاً ص ٤٠ وكذلك تاريخ الأدب العربى لبروكلمن ج ١ ص ٢٠٣ .



وأبو قرة(١) وابن فهر(٢) وابن وهيلي(٣) وابن المقفع مثل ارسطاطاليس ؛

---

(١) لا أعرف مترجماً بهذا الاسم . فهل المقصود به ثيادورس أسقف حران (سنة ٧٤٠ — سنة ٨٢٠) ؟ راجع في هذا بحث جرف عن « كتب ثيادورس أبو قرة العربية »
G. Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra* (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, XI, Paderborn 1910. ويذكر الفهرست مترجما لكتاب أثولوطيقا اسمه « ثيادورس » (ص ٤٩ ، س ٦) ولكن لعله تذارى (الفهرست ص ٢٤٤ س ٩) . راجع أيضا
Steinschneider, Centralblatt f. Bibliothekswesen Beiheft, 12, p. 41.

(٢) أظن أنه لابد وأن يكون فهر هذا هو عبد يشوع بن بهريز ، مطران الموصل ، الذي يقول الفهرست عنه ص ٢٤٤ إنه ترجم عدة كتب منطقية وفلسفية ، ويذكر الفهرست منها خاصة قاطيغورياس وباري أرمنياس . ويقول عنه ابن أبي أصيبعة (ج ١ ، ص ٢٠٥) إن ترجمته كانت لجبرئيل بن بختيشوع . راجع أيضاً Assemani, *Bibliotheca Orientalis* III, 1, pp. 173, 279 . ويسميه في الفهرست (ص ٢٤٤ س ٧) « حبيب » بدل « عبد يشوع » . أما اسم أبيه ، « ابن بهريز » ، فقد حرف كثيراً (راجع تعليقات فلوجل على الفهرست ج ٢ ، ص ١٣ ، س ١٠٩) ، من ذلك : ابن بهريق ، ابن فهريز ، ابن بهرام والصورة المشوهة التي أوردها الجاحظ لهذا الاسم : « ابن فهر بن مطران » بمعنى : « ابن فهر بن مطران » يمكن تفسيرها بسهولة باعتبارها تحريفاً من الناسخ .

راجع فيما يتعلق باسم بهريز ، نلدكه في كتاب « تاريخ الفرس والعرب » ص ٢٢٣ تعليق رقم ٢ . Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber,* .

(٣) أميل إلى أن يصحح هذا الاسم هكذا : ثيوفيل . وهذا الاسم الأخير ذكره الفهرست من بين المترجمين عن اليونانية (ص ٢٤٤ س ١٠) . ومخطوطات الفهرست تعطي صوراً مشوهة كتلك التي نراها عند الجاحظ : فيوقيلي ، بنوفيلي (!) ، وكذلك الفهرست ص ٢٤٩ س ٢٧ . ويذكر شتينشنيدر بالموضع السابق الذكر ص ٤٧ تحريفات أخرى . واسم هذا الرجل الكامل ثيوفيل بن توما الرهاوي . كان نصرانيا مارونيا ، ومنجما للخليفة المهدي ، ومترجما من اليونانية إلى السريانية . ويذكر له الفهرست ص ٢٤٩ س ٢٧ على وجه الخصوص ترجمته لسوفسطيقا . راجع كتاب بومشترك عن « تاريخ الأدب السرياني » A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* ص ٣٤١ (طبعة بون سنة ١٩٢٢) وراجع أيضا مقالة ماكس مايرهوف في مجلة « إيزيس » المجلد الثامن سنة ١٩٢٦ ص ٧٠٤ وما بعدها بعنوان : « ضوء جديد على حنين بن إسحق وعصره » .

ومتى كان خالد [١] مثل أفلاطون » . وليس هنا موضع البحث التفصيلي في أقوال الجاحظ الخطيرة هذه [٢] . ويكفينا أن نكون قد أثبتنا أن ابن المقفع قد ذُكر باعتباره مترجماً لأرسطو في كتاب ألف في النصف الأول من القرن الثالث .

أليس لشكوك جبريلي إذاً مايبررها ؟ بلى . ولكن حل المسألة معقد أشد التعقيد ، ولم يكتشف حتى الآن . والفهرست هو الذي ينير لنا محجة الطريق . ولقد ذكرنا من قبل أن ابن النديم في الفصل الذي أفرده (ص ١١٨) لعبد الله بن المقفع لا يذكر كلمة واحدة عن تراجم يونانية . ومسألة مهمة مثل هاتيك ما كان ابن النديم ليغفلها ، وخصوصاً لأنه يذكرها في موضع آخر (ص ٢٤٨ ، ص ٢٤٩) فمن المحتمل جداً إذاً أن يكون عدم ذكره لها في الفصل الذي كتبه عن عبد الله بن المقفع دليلا على أنه لا يعتبر أن مترجم أرسطو هو والأديب المشهور شخص واحد[٣] هذا إلى أنه في ثبت مترجمي كتابي ارسطو (قاطيغورياس وبارى أرمينياس) لا يذكر إلا « ابن المقفع » لا « عبد الله بن المقفع » . ومن هنا كان علينا أن نفترض أننا بإزاء شخصين مختلفين ، ولعلهما قريبان ، سمي كل منهما بهذا الاسم الغريب : « المقفع » ، كما سمي أسلافه[٤] .

---

(١) لا أعرف أن مترجماً سمه خالد قد ترجم كتب أفلاطون . وأحسب أنه ليس لنا أن نفترض أنه خالد بن يزيد الذي تذكر الرواية عنه أنه أمر بترجمة كتب الصنعة عن اليونانية والقبطية ، في مصر .

راجع فيما يختص بهذا كتاب روسكا عن « أصحاب الصنعة » العرب ج ١ المطبوع بمدينة هيدلبرج سنة ١٩٢٤ J. Ruska, *Arabische Alchumisten*, I, Heidelberg, 1924.

أو هل المقصود خالد البرمكي ؟

(٢) آمل أن أستطيع العودة إليها في مناسبة أخرى .

(٣) ليس هذا الفرض مؤكداً تماماً . وانظر إلى ما يورده الفهرست ص ٢٤٢ س ٦ حيث يذكر عبد الله بن المقفع صراحة بمناسبة ترجمة الكتب المنطقية والطبية فمكن أن يكون دون اسميهم لم يغفل عن الحقيقة .

(٤) قارن خصوصاً اسم سويرس بن المقفع أحد كتاب الكنيسة .

وهذا الفرض يتحقق من ناحية اخرى بسهولة . ففي المخطوطة الحديثة والرديئة وبالأسف ، رقم ٣٣٨ من مكتبة كلية القديس يوسف ببيروت والتي وصفها فُرْلاني منذ سنوات[١]، ترجمة عربية لايساغوجي وقاطيغورياس وبارى أرمينياس وأنالوطيقا قام بها محمد بن عبد الله المقفع[٢] وليس ثمة من شك جدّي في أن هذا هو المترجم الذي عناه الفهرست والجاحظ .

ومع ذلك فلنستمر قليلا في شكنا هذا في الاسم قبل البحث في مؤلفاته . من المحتمل جداً أن لا يكون محمد بن عبد الله (بن) المقفع شخصاً آخر غير ابن الكاتب المشهور[٣]. ونحن نعرف من مصادر أخرى أنه كان لابن المقفع حقاً ابن اسمه محمد . فيذكر الفهرست ص١١٨ س٢٠ أن كنيته قبل اسلامه هي عمر ثم أبو محمد . أضف إلى ذلك أن ابن خلكان [٤] يتكلم صراحة عن ابنه محمد . غير أنا لا نعرف شيئاً عن حياته . ويغلب على ظني أن مايُروْى من أن عبد الله ابن المقفع كان كاتباً للمنصور ، وهي رواية لا يذكرها غير هؤلاء

(١) Di una presunta versione araba di alcuni scritti di Profirio e di Aristotele (Rendiconti della R. Accademia Naz. dei Lincei, Classe di Sc. mora. stor. e filol , Vol. II (1926), pp. 205—213.

(٢) أنظر فرلاني : البحث المذكور ص ٢٠٦ : « كتاب ايساغوجي أى كتاب الكليات الخمس لفرفوريوس الصوري وكتاب قاطيغورياس أى كتاب المقالات العشر لأرسطاطاليس بتفسير فرفوريوس الصوري وكتاب أنا لوطيقا أى كتاب تحليل القياس لأرسطاطاليس كلها مترجمة محمد بن عبد الله المقفع » . [هذا هو النص العربي] . ومن الغريب هنا عدم ذكر باري أرمنياس مع أنها تذكر صراحة فيما بعد وكذلك ذكر تفسير لكتاب المقولات من فرفوريوس (وهل هنا خلط بينه وبين ايساغوجي المذكور من قبل) . ويجب طبعاً أن نقرأ « المقولات » بدل « المقالات » . ويلاحظ أيضاً ترك « بن » قبل « المقفع » ، وهذا بعينه يتكرر في آخر المخطوطة .

(٣) وقد افترض فرلاني أيضا هذا الفرض (ص ٢١٣) دون أن يحققه بالتفصيل .

(٤) طبع فستنفلد تحت رقم ١٨٦ (ج ٢ ص ١٥٧ بأسفل) حيث يتكلم عن قصيدة مدح بها ابن المقفع وأهداها ابنه محمد بن عبد الله بن المقفع . كذلك يشير ابن خلكان إلى قصيدة أخرى له تحت رقم ٥١٦ (ج ٢ ص١٢٢) حيث يكتب فستنفلد « المقنع » بدل « المقفع » . قارن كذلك جبرييلي ، المقال المذكور ، ص ٢٤٥ تعليق رقم ٥ .

الذين يعزون إليه ترجمة كتب أرسطو، أقول يغلب على ظنى أن هذه الرواية تتعلق فى الواقع بابنه محمد لا به هو. وذلك لأنه إذا كان عبد الله بن المقفع كما رجح ذلك جبريلى (فى المقال المذكور ص ٢٤٧) قد توفى سنة ١٣٩ هـ، فمن المحتمل جداً أن يكون ابنـــه هو الذى خدم الخليفة المنصور المتوفى سنة ١٥٨ هـ.

ولكن لنرجع الآن إلى ما هو مكتوب فى المخطوطة البيروتية، ولنبحث عما إذا كان محتواها يبرر ما فى العنوان. ولا مندوحة لى هنا، ويا للأسف، عن أن أقتصر على الفقرات التى أوردها فرلانى فى بحثه.

بيّن فرلانى أن ما نحن بصدده ليس ترجمة لكتب أرسطو المذكورة، وإنما هو تلخيص موجز لشرح لها. وهذا يتفق مع ما يورده الفهرست من أن ابن المقفع قد لخص قاطيغورياس، وبارى أرمنياس فحسب. ولم يكن بعد معلوماً لابن النديم أن المسألة ليست مسألة هذه الكتب نفسها وإنما مسألة شروح عليها.

ولا نستطيع أن نقول ما هو هذا الشرح الأرسطالى الذى عمل فى العصور المتأخرة، لأن ما أورده فرلانى من فاتحات الفصول لا يسمح لنا بمقارنة دقيقة. وقد أشار فرلانى نفسه (ص ٢٠٨) فى مقدمة شرح المقولات إلى تقارب وتشابه بينه وبين شرحى يحيى النحوى وسرجيوس الرأس عينى ولكن يتضح من فقراته أن شرح ايساغوجى لفورفوريوس قد صنع على صورة شروح المتأخرين من القدماء أعنى أولا (ورقات ٣ — ١٢) مقدمة عامة فى الفلسفة مع حدود الفلسفة وتقسيم العلوم؛ ثم (ورقات ١٢ — ٢٠) بحث

(١) انظر قبل ص ٣ وتبعه جبريلى يوجد ما يشبه هذا فى «مرآة الزمان» لابن الجوزى (مخطوطات المتحف البريطانى، ملحق، رقم ٢٣٣٧٧، ff. 285 v—286 v.). وقد تفضل الأستاذ هـ. ا. ر. جب فبحث لى بهذا الموضع الذى يذكر فيه حقا أن ابن المقفع «كتب أيضا لأبى جعفر» ولكن هذه الرواية نشأت عن خطأ ابن الجوزى وهو الذى ينسب إلى ابن المقفع أنه كتب لأمان لعبد الله بن على (انظر جبريلى فى المقال المذكور) باسم المنصور.

فى كليات فورفوريوس الخمس[١]. وإذا كان مكتوباً فى نهاية الجزء الأول من المخطوطة (ورقة ٢٠) «: تم كتاب ايساغوجى » فالأدق طبعاً أن يقال : «تم شرح كتاب ايساغوجى». وليس من غير الممكن أن يكون شرح ايساغوجى ليحيى النحوى قد كان أساساً لهذا الجزء الأول ، ذلك الشرح المفقود الذى لعب دوراً رئيسياً عنـــد السريان والعرب من بعد ، كما كشف عن ذلك بَوْمشْترك[٢] . غير أنا لا نستطيع ويا للأسف أن نعقد المقارنة بين هذا الجزء وبين ما نشره بَوْمشْترك من شذرات .

أما شروح بارى ارمنياس وأنا لوطيقا فمستفيضة . إذ يشمل كل شرح مائة ورقة تقريبا من المخطوط . ولا يوجد التوقيع إلا فى الورقة ٢٥٥ حيث يذكر اسم المترجم محمد بن عبد الله (بن) المقفع من جديد . وسنتحدث عن هذا فيما بعد .

والمسألة الآن هى : هل ترجمة أو تلخيص شروح الكتب المنطقية الأربعة صحيحة النسبة إلى من نسبت إليه أو هى قد نسبت فى زمان متأخر إلى مترجم قديم [هو هنا محمد بن عبد الله (بن) المقفع] ؟ إن فرلانى لا يشك فى ان هذه النسبة صحيحة . فمن الغريب حقاً أن يلجأ منتحل متأخر إلى رجل مجهول كل الجهل مثل محمد بن عبد الله بن المقفع فينسب إليه تأليف ما أنشأه بدل أن ينسبه إلى مترجم مشهور أو حتى ، اعتماداً على موضع الفهرست الغامض المعنى ، إلى ابن المقفع الأديب المشهور . ونستطيع كذلك أن نسوق الدليل مستندين إلى أسباب تتصل بالنص ذاته ، أى اعتماداً على النقد الداخلى .

فنلاحظ أولا أن الكتب التى عنى بها المترجم فى مخطوطتنا هى ايساغوجى لفورفوريوس والكتب الثلاثة الأولى من الأورغانون لأرسطو

---

(١) يقدم لنا فرلانى ص ٢٠٧ فاتحات ما قاله عن الجنس والعرض العام .

(٢) A. Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern vom v. bis VIII. Jahrhundrte* I (Leipzig 1900), p. 156 ff. (أرسطو عند السريان من القرن الخامس حتى القرن الثامن ج ١ ، طبعة ليبزك سنة ١٩٠٠ ص ١٥٦ وما يليها) .

ولا يتضح من ملاحظات فرلانى الضئيلة أن المخطوطة تحوى شرح كل أنالوطيقا . ومثل هذا الاختيار لم يقع عرضاً واتفاقاً . فانا نعرف من بحوث مايرهوف[١] أن المدارس الملحقة بالأديرة السريانية لم تكن تعنى بغير هذه الكتب قراءة وشرحاً . وأن ذلك راجع فى غالب الظن إلى تقاليد اسكندرانية متأخرة . والسبب فى هذا يعود أولا وبالذات إلى اعتبارات دينية كما يظهر مما يذكره المصدر (الفارابى) الذى اعتمد عليه مايرهوف وهو أن دراسة أرسطو فى الأسكندرية قد قُصِرَتْ على هذه الكتب بقرار من أحد المجامع الدينية . ولم تكن هذه السنة قد قضى عليها بعد حتى فى عصر الفارابى نفسه . وقد ظل أرسطو عند السريان كما كان عند العصور الوسطى اللاتينية رجل منطق فحسب . والمسلمون هم الذين استباحوا وحدهم هذا الحمى فأقبلوا على كل ما كتبه أرسطو (اللهم إلا فى السياسة) .

وهذه الحقيقة تتفق تماماً مع هذه العبارة المكتوبة فى الورقة رقم ٢٥٥ من مخطوطنا (فرلانى ص ٣١٢) قبل التوقيع كخاتمة للكتاب : « تم كتاب أنولوطيقا[٢] وليس بعده من هذه الكتب إلا كتاب أفود الطبيعى ولم يمنعنا من استقرائه إلا ما قدمنا فى صدر الكتب جماعا رأينا كافياً عن التفسير » وقد أخطأ فرلانى حين زعم أن « أفود الطبيعى » يقصد به كتاب الطبيعة لأرسطو ، فيجب لهذا أن يستبدل بها « السمع الطبيعى » . فنلاحظ أولا أن ذكر كتاب الطبيعة بمناسبة الكتب المنطقية ليس له معنى ، ونلاحظ ثانيـــاً أن التسمية العربية القديمة لكتب الطبيعة التى كنا ننتظرها هنا هى بالتأكيد « سمع الكيان » وليس « سمع الطبيعى » أو السماع الطبيعى »[٣] . وواضح

---

(١) « من الاسكندرية إلى بغداد » [وهو البحث السابق]

(٢) أناولوطيقا : أنولوطيقا

(٣) لا يعرف الفهرست (ص ٢٥٠ س ٢٠ وما يليه) إلا العنوان : السماع الطبيعى ؛ كذلك فى ص ٢٤٤ س ٦ حيث الكلام عن ترجمة قديمة لكتاب الطبيعة من عمل سلام —

جداً أن أفود الطبيعى ، يجب أن تصحح بلفظ أفود يقطيقى أو ما يشبهه وهو كتاب التحاليل الثانية لارسطو . ذلك لأن العبارة هى : « تم كتاب

═ لأبرص . ولاندرى متى ظهرت ترجمة العنوان على هذه الصورة لأول مرة . ولكن عنوان مخطوطة ليدن رقم ١٤٣٣ (شرح السماع الطبيعى) التى يذكر فيها أن مترجمه هو حنين يدعو بنا إلى القول بأن هذا أو واحداً قريباً منه هو أول من استعمله . أما فى الروايات القديمة فنجد دائماً : سمع الكيان . فهكذا لدى اليعقوبى فى تاريخه (طبع هوتسما ، ليدن سنة ١٨٨٣) ج ١ ص ١٤٨ س ٧ ويوضحه بقوله : وهو الخبر الطبيعى (أنظر كذلك م . كلامروت Klamroth فى المقالة : Über die Auszüge aus griechischen Schriftstellern bei al-Ja'qubi, ZDMG, XLI (1887), p 428) ؛ وفى الاقتباسات الموجودة فى كتب جابر ابن حيان عن كتاب السماع الطبيعى وخصوصاً فى كتاب البحث (مخطوطة جار الله رقم ١٧٢١ ؛ ومنها نسخة بالتصوير الشمسى فى مكتبة فاربرج) ورقة رقم 93r إلى غير ذلك ، وفى ثبت كتب أرسطو لبطليموس الغريب الذى يظهر أن القفطى نقله ص ٤٢ وما يليها ، وابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٦٧ وما يليها عن ترجمة قديمة جداً يوجد العنوان هكذا : سمع الكيان ، فى القفطى ص ٤٤ س ١٧ وفى ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٦٨ س ٥ ، (أنظر أيضاً فنرش Wenrich فى كتابه De auctorum graecorum versionibus et Commentariis, p. 147) . والجدير بالملاحظة على وجه الخصوص ، ما يذكره القفطى ص ٣٨ س ٩ : « كتاب السماع الطبيعى وهو المعروف بسمع الكيان »

ومن المتأخرين ذكر حاجى خليفة (طبعة فلوجل) ج ٣ ص ٦١٩ رقم ٧٢٥٨ سمع الكيان باعتباره اسم شرح لاسكندر الأفروديسى ثم فى ج ٥ ص ٩٥ رقم ١١٠٩٣ سماع الكتاب لأرسطو ؛ وإلى جانب هذا نجد فى ج ٥ ص ٩٥ رقم ١٠١٩٠ العنوان المتأخر : كتاب السماع الطبيعى . ولمحمد بن زكريا الرازى كتاب اسمه كتاب سمع الكيان كان مقدمة فى الطبيعيات [انظر الفهرست ص ٢٩٩ س ٢٢ ؛ ابن القفطى ص ٢٧٣ س ١١ ؛ ابن أصيبعة ج ١ ص ٣١٥ س ٢١ ؛ وكذلك انظر فهرست كتب الرازى فى رسالة البيرونى (مخطوطة ليدن رقم ١٣٣ ؛ انظر J. Ruska, el-Birūni als Quelle fur das Leben und die Schiften al-Rāzi's, in *Isis* (1923), p. 25 ff.)] . كذلك فى رسائل إخوان الصفا يوجد نفس العنوان . فالرسالة الأولى من الجزء الثانى خصوصاً ، وعلى الأقل فى التلخيص فى مفتتح الرسالة الثانية (طبعة بومباى ج ٢ ص ١٦) تسمى رسالة سمع الكيان .

وما أن سمع الكيان هو اسم الترجمة القديمة فيدل عليه ترجمة اللفظ اليونانى φυσις باللفظ (كيان) المأخوذ عن اللفظ السريانى كيانا . ولم يحتفظ بها فى الاستعمال اللغوى المتأخر إلا نادراً . ويطابق هذا ما نراه من أن حنيناً فى فهرسته يسمى كل كتاب من السماع الطبيعى بعبد المسيح بن ناعمة (أنظر قبل ص ١٠٣ تعليق ٣) ، هذه الترجمة التى شهد بوجودها الفهرست . وفى ترجمة عبد المسيح الكتاب أولوجيا المنسوب إلى أرسطو المسمى الفصول ═

أنوتوطيقا وليس بعده من هذه الكتب إلا كتاب أفود الطبيعى ولم يمنعنا من استقرائه (انظر دوزى ، ج٢،ص٣٤١) إلا ما قد قدمنا فى صدر الكتاب جاعا رأينا (لعلها : رأيناه) كافيا عن التفسير . » ويؤسفنا حقا أن لاتكون هذه المقدمة قد حفظت فى المخطوطة البيروتية ، ففيها لابد وأن نجد أسباب الاعراض عن استقراء كتاب أبود يقطيقا . ولكن ألا يمكن أن تكون الكلمة جاعا محرفة وأن صحتها « إجماعا » بمعنى قرار لمجمع دينى أو مانحو ذلك[1] ؟ وعلى كل حال فان هذه الحقيقة وهى أن الكلام فى مخطوطتنا عن كتب الأورغانون الثلاثة الأولى وعن إيساغوجى فحسب، تدل على أن الكتاب الذى أمامنا يتصل بأقدم حالة كانت عليها الكتابات الارسطالية الاسلامية .

ويفضى بنا إلى نفس النتيجة البحث فى اصطلاحات الكتاب . وقد نبه فرلانى (ص ٢١٠) إلى مسألة هى : أن المترجم يعبر فى الكتاب كله عن معنى جوهر بلفظ « عين » بينما نجد دائما فى كل الترجمات الفلسفية الكلمة الفارسية جوهر . وهذه مسألة على أعظم جانب من الأهمية . إذ أن فى الكتب الاسلامية غير الفلسفية وخصوصا كتب الكلام والتصوف والغنوص الاسلامى نجد حقاً لفظ (عين) يستعمل مرادفاً للفظ جوهر (وذات) . ولكن هذا الاصطلاح غريب عن كتب الترجمة المتأخرة وعن الفلسفة الارسطالية الاسلامية التى قامت عليها . لذلك كان علينا أن نستنتج أن كلمة « عين » انتقلت

= باسم ميامر (انظر فى هذا A. Baumstark, *Zur vorgeschichte der arabischen Theologie des Aristoteles*, in *Oriens Christianus*, II (1902), p. 188) . وسأتحدث عن هذه المسألة فى فرصة أخرى طويلا — وانظر فيما يتعلق عموما بتاريخ السماع الطبيعى لأرسطو عند المسلمين كتاب اشتينشنيدر عن « الترجمات العربية عن اليونانية » الكراسة رقم ١٢ الملحقة « بالنشرة المركزية عن المكاتب » ليبلسك سنة س ٥ ٥ ٥

M. Steinschneider, Die arabischen übersetzungen aus dem Griechishen, Zwölftes Beiheft zum *Centralblatt für Bibliothekswesen.*

(١) قارن نص الفارابى الموجود لدى ابن أبى أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٥) والذى أورده مايرهوف : « واجتمعت الأساقفة وتشاوروا الخ » [ص ٤٤ من هذا الكتاب] . ومن المؤكد أن الملحوظة الأخيرة ليست من عند المترجم ولكنها كانت فى الأصل .

إلى الدراسات الفلسفية فى الاسلام فى أول عهدها ثم طردتها من بعدُ كلمة «جوهر» من العلوم الفلسفية بالمعنى الدقيق .

هذا إلى أن الكلمات الأولى لشرح ايساغوجى التى أوردها فرلانى ص٢٠٦ وهى : « إن لكل صناعة متاعاً » تصلح أن تكون ترجمة لنص أصلى مشابه مثل العبارة الآتية الواردة فى شرح أمونيوس للألفاظ الكلية الخمسة Ἐξήγησις τῶν πέντε φωνῶν Commentaria in Aristotelm Graeca IV, 3, ed. A. Busse ص ١ س ١٨ وهى : (πᾶσα ἐπιστήμη καὶ) πᾶσα τέχνη ὑποκείμενόν τι ἔχει (καὶ τέλος) . ولفظ ὑποκείμενον قد ترجم هنا بلفظ « متاع » ، بينما الاصطلاح العربى المستعمل فى ترجمة هذ اللفظ هو « موضوع » . والجدير بالعناية أيضاً ذلك التقسيم الموجود فى الورقة السابقة من المخطوطة (فرلانى ص٢٠٧) ونعنى به تقسيم العلوم إلى (١) حكمة تبصرُ[(١)] القلب وتفكّره و (٢) (حكمة) حركة القلب وقوته . ويقصد بهما العلوم النظرية والعلوم العملية[(٢)] . ويمكن التوسع فى بيان سلسلة لمحاولات الأولى لترجمة المصطلحات اليونانية الفلسفية والتى أبدل بها غيرها من بعد ، إذا ما اخضعنا الكتاب كله لبحث دقيق . ولكن ما ذكرناه من مصطلحات كاف لتوكيد تاريخ المخطوطة الذى اثبتناه بأدلة أخرى . غير أنه ليس لنا أن نستنتج من قدم مصطلحات المخطوطة أن الترجمة لم تكن كغيرها عن اليونانية أو

---

(١) تبصر : يبصر . فى هذا الجزء وجه خاص أخطاء عدة لم يصححها فرلانى . فى س ٦ يقرأ بغيب بدل بقيت ، وفى س ٩ (الدواب) بدل (الذوت) ؟ وفى س ١٠ : و(الصورة) بدل و(لصورة) .

(٢) إن الطريقة التى بها تترجم هذه المصطلحات اليونانية طريقة خاصة . (فتبصر) و (تفكر) ترجمة مزدوجة لكلمة Θεωρητική بينما (القلب) فى الاستعمال اللغوى العربى (خصوصاً القرآنى) هو محل هنا لادراك (Θεωρία) . وفى ذكر أسماء العلوم هنا نجد فى سطر السادس (علم الغيب) الذى يظهر أنه الالهيات وهنا أيضاً نجد ستعمل تعبير قرآنى بينما تترسم الميتافيزيقا فى عصر متأخر باسم العلم الالهى أو علم ما بعد الطبيعة .

السريانية وإنما كانت عن اللغة الفارسية الوسطى كما يرى فرلانى[١] إذ أن مسألة ترجمة لفظ οὐσία اليونانى (ومعناه جوهر) لا بلفظ «جوهر» الفارسى وإنما بلفظ «عين» العربى يدل على العكس من هذا تماما . ولدينا وثيقة سنوردها فيما بعد تمىء بنا إلى القول بأن ترجمة (أو تلخيص) محمد بن عبد الله (بن) المقفع كانت عن أصل يونانى .

وتوقيع المخطوطة يؤيد بطريقة ما كنا ننتظرها كل ما وصلنا اليه من نتائج حتى الآن . وهأنذا أورد من جديد النص المشوه، ويا للأسف ، الذى طبعه فرلانى ص ٢١٢ ، وفيما بعد سأتحدث عن التصحيحات الواجبة : « تمت الكتب[٢] الثلاثة من ترجمة محمد بن عبد الله المقفع ، وقد ترجمها بعد محمد ، أبو نوح الكاتب[٣] النصرانى ، ثم ترجمها بعد أبى نوح ، سَلْم[٤] الحرانى صاحب بيت الحكمة ليحيى ابن خالد البرمكى[٥] الكتب الأربعة[٦] كلها قبل هؤلاء المترجمين الذين تكسانى الملكانى النصرانى » .

وفى هذا النص نصطدم أول ما نصطدم بالكلمات التالية لهذه العبارة : «صاحب بيت الحكمة» والكلام هنا عن ترجمتين للكتب الثلاثة الأولى من الأورغانون قام بها أبو نوح وسلم بعد ترجمة محمد لها . أما عن هذين المترجمين فسنتحدث فيما بعد ، ويكفى أن نشير هنا إلى أن بيت الحكمة الذى كان يرأسه

(١) الكتاب نفسه ص ٢١٣ : «اما أن الكتب التى حللناها ذات صلة ما بفارس فيبدو واضحاً بسرعة ، و لاصطلاحات الفلسفية التى نصادفها فريدة ومختلفة عن تلك التى نراها فى كتب المشائين من العرب . ولا يمكن إذاً أن ينكر أن المترجم المزعوم لهذه الكتب التى حللناها كان ابن مترجم كليلة ودمنة . فإذا كانت الحال كذلك فإن الترجمة تكون عن الفارسية الوسطى ، ولعلها تقوم على أصل مكتوب بالفارسية الجديدة وقام بها رجل كان أكثر معرفة بالفارسية منه بالعربية » .

(٢) الكتب : كتب

(٣) الكاتب : الكتاب

(٤) هكذا فيقرأ ، بدلا من (سلمة) الموجود بالمخطوطة ، كما سنبين فيما بعد .

(٥) البرمكى : برمكى .

(٦) الكتب : للبث .

سلم إنما أنشأه المأمون . لذلك لا يمكن أن تكون ترجمته لكتب أرسطو قد عملها ليحيى بن خالد البرمكى المتوفى سنة ١٩٠ ﻫ (= سنة ٨٠٥ م) على أكثر تقدير . هذا إلى أن العبارة : « قبل هؤلاء الترجمتين » تدل على أن الكلام هنا أيضاً عن ترجمة محمد فى مقابل الترجمتين الأخريين . لذلك يبدو جلياً أن من الواجب أن نفترض وجود نقص فى النص قبل لفظ : « ليحيى » وفى هذا النقص كان الحديث أيضاً متعلقاً بأعمال محمد بن عبد الله (بن) المقفع وعلى هذا أميل إلى إكمال النص هكذا : « وقد ترجم محمد بن عبد الله المقفع، ليحيى بن خالد البرمكى الكتب الأربعة كلها » .

وثمة عقبة أخرى نصطدم بها . تلك هى فى الكلمات الأخيرة وخصوصاً فى اللفظ : « تكسانى » فانا ننتظر بعد كلمة « الذين » فعلا فاعله « الملكانى النصرانى » . فهل هذا الفعل موجود حقاً فى اللفظ المحرف « تكسانى » ؟ أو أن هذا اللفظ يدل على اسم هذا الملكانى المحرف أو رتبته الكهنوتية ، وأن الفعل قد تركه الناسخ سهواً ؟

ويبدو لأول وهلة مما هو وارد فى التوقيع أننا بصدد شىء قديم قد كتب فى عصر المأمون قبل أن يقوم الكندى وحنين بتفسير هذه الكتب وتلخيصها ، وإلا ذكرت أسماؤهما حتما . وهذا التوقيع يسمح لنا بأن نلقى نظرة على التقاليد الارسططالية القديمة فى الاسلام بطريقة واضحة لا ييسرها لنا أى مصدر آخر .

ولم يكلف فرلانى نفسه عناء تحقيق شخصيات المترجمين المذكورين إلى جانب محمد بن عبد الله (بن) المقفع . غير أننا نعرف الكثير عن هؤلاء : فسَلْم الملقب بصاحب بيت الحكمة[١] معاصرٌ للمأمون ويقول عنه

(١) أنظر فيما يتعلق بهذه المنشأة العلمية التى أسسها المأمون :

A. Müller, *Der Islam in Morgenland und Abendland* (Berlin 1885), I, p. 511; O. Pinto, *le biblioteche degli Arabi nell' età degli Abbassidi* (*Bibliofilia* XXX, 1928), p. 12 f. ؛ فريد رفاعى ، عصر المأمون (طبعة قاهرة سنة ١٩٢٨) جـ ١ ص ٣٧٥ .

الفهرست ص ١٢٠ س ١٧ إنه كان وثيق الصلة بسهل بن هارون الكاتب المشهور وصاحب خزانة الحكمة للمأمون . ويروى عنه فى الموضع نفسه أنه كان يترجم خصوصاً من الفارسية إلى العربية . ولعل هذا يتصل بالمقتطفات التى عملها من كليلة ودمنة كما يروى صاحب الفهرست ص ٣٠٥ س١٩ الذى ذكر عنه أيضاً فى ص ٢٤٣ س١٢ (= ابن أبى أصيبعة ج ١ ص١٨٧ س٥) أنه أرسل إلى القسطنطينية مع غيره من العلماء فى طلب كتب المؤلفين اليونانيين من أجل ترجمتها . ويذكر الفهرست كذلك فى ص٢٦٨ س ١ (= ابن القفطى ص٩٧ س٢٢) أنه كلف باصلاح ترجمة قديمة للمجسطى . ويخطىء اشتينشنيدر[1] حين يحسب أنه هو سلام الأبرص المترجم[2] . أما أنه من حرّ ن فذلك ما لا نعلمه إلا من التوقيع الموجود بنهاية مخطوطتنا .

والذى سبق سلما فى ترجمة كتب أرسطو هو ، على حسب رواية هذا التوقيع ،أبو نوح « الكاتب النصرانى » . ونستطيع أن نحقق شخصيته يقيناً . فان الجاثليق طيماثوس الأول (المتوفى سنة ٨٢٣ م) الذى نال حظوة كبرى لدى المهدى وهارون الرشيد[3] ، والذى أمره الخليفة بترجمة كتب أرسطو إلى العربية ، يتحدث كثيراً فى مجموع رسائله التى حفظ منها ثمان وخمسون رسالة[4] عن هذه الترجمات . ويذكر بجانب هذا أن الذى ساعده فى هذا هو

(١) *Centralblatt f. Bibliothekswesen*, 12. Beiheft p. 50, Anm. 240 b.

(٢) أنظر في التحقيق بهذا ، الفهرست ص ٢٤٤ س ٥ حيث يتحدث عن ترجمته لكتاب السماع الطبيعى ؛ كذلك ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ١٦٠ ، ص ١٨٥ ؛ ج ٢ ص ٣٤ ، ص ٣٥ ؛ ثم كتاب الأغانى ج ٥ ص ٥ ؛ ج ٦ ص ٧ وص ٧٨

(٣) أنظر بحث برون عن « طيماثاوس الأول الجاثليق ورسائله » فى مجلة « الشرق المسيحى » المجلد ١ (سنة ١٩٠٦) ص ١٣٨ — ص ١٥٢ O. Braun, *Der Katholikos Timotheos I. und seine Briefe* in *Oriens Christianus* ; H. Labourt, *De Timotheo I nestorianorum patriarcha et christiavorum orientalium Condicione sub chaliphis abbasidis* (Paris 1904., خصوصاً ص ٢٥٧ وانظر جملا : A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922), p. 217.

(٤) يقدم لنا برون O. Braun عرضاً موجزاً فى كتابه المذكور ص ١٤٩ وما بعدها .

أبو نوح . فهو يتحدث بوجه خاص في الرسالة (رقم ٤٣ من المجموعة) التي أرسلها إلى القسيس فثيون ، عن ترجمة كتاب طوبيقا لأرسطو إلى العربية[١] وهأنذا أورد فيما يلي الجزء الخاص بهذه الترجمة قال : « أمرنا الخليفة[٢] بترجمة كتاب طوبيقا لأرسطو الفيلسوف من السريانية إلى العربية . وقد قام بذلك بعون الله الشيخ أبو نوح[٣] (نحن فيما يختص بالسريانية قليلا وهو به كله فيما يختص بالسريانية والعربية)[٤] وقد انتهى العمل . ولو أن غيرنا قد قام بترجمة هذا الكتاب إلى العربية (وقد كتبنا لك من قبل في هذا وأخبرناك كيف كان ما كان) إلا أنه[٥] لم ير حتى أن هذه الترجمات جديرة بالاطلاع عليها . فهي غثة لا من ناحية الألفاظ فحسب بل من ناحية المعاني كذلك لصعوبة الموضوع من جهة . . . وقلة دراية من قاموا بها من جهة أخرى » .

ونجد أبا نوح مذكوراً أيضاً في مواضع أخرى من رسائل طيماثاوس[٦] .

= وقد تحدث برون أيضاً عن مجموعة من هذه الرسائل : *Ein Brief des Katholikos Timotheos über biblsiche Studien des g. Jahrhunderts*, in, *Or. Chr.* I, pp. 199—313; *Briefe des Katholikos Timotheos* I., in *Or. Chr.*, II, pp. 1—32; III, pp. 1—15; وتكلم *Zwei Synoden des Katholikos Timotheos* I., in *Or. Chr.* II, pp. 283—311. عن بعض هذه الرسائل بونيون H. Pognon في مقدمة كتابه Une version syriaque des *aphorismes d'Hippocrate* (Lipzig 1903), I, p. XVI ff.

(١) نشر هذه الرسالة وترجمها برون في مجلة « الشرق المسيحي » المجلد الثاني ص ٤ وما يليها ؛ وبونيون في الكتاب المذكور ص و ى وما يليها ؛ وراجع أيضاً F. Nau, RHR, 1929, p. 284.

(٢) لعله هارون الرشيد .

(٣) (دن ا أبو نوح) ومعناها حرفيا هو : [عن] طريق أبي نوح .

(٤) يلاحظ بونيون على هذه العبارة : « أنها غامضة كل الغموض ، ولعل النص محرف . وأظن أن طيماثاوس قصد بهذا أن أبا نوح ترجم الكتاب إلى العربية ولكنه عاونه في فهم النص السرياني » .

(٥) أي الخليفة .

(٦) انظر الرسالة عند السمعاني في *Bibliotheca Orientalis*, III, 1, p. 82

ويذكر اسّماني[1] عنه بعض أخباره اعتماداً على تاريخ البطرقة لعمرو بن متى الطرّهانى[2] الذى يسميه تسمية أدق ، هى أبو نوح الأنبارى ، ويلقبه بلقب كاتب (قارن هذا بلقبه الكاتب النصرانى فى التوقيع الموجود بمخطوطة بيروت) والى الموصل موسى بن مصعب . وقد كان إلى جانب ذلك زميلا لطيماثاوس فى الدراسة ، وصديقاً له . وقد لعب دوراً حاسماً فى انتخابه جاثيقاً سنة ٧٧٩ م . والشيء الجدير بالنظر هو أن عبد يشوع فى فهرست كتبه ذكر له كتابا فى نقض القرآن (شرا چادى قرآن)[3] . ولكن يبقى من غير المؤكد عندنا أيمكن أن يكون هو أبا نوح بن الصلت نفسه ، لذى ذكره الفهرست فى ص ٢٤٤ س ٩ من بين المترجمين عن اليونانية .

من أجل هذا كله فان ما يذكره التوقيع عن توالى ترجمات الكتب الارسطية ، وعلى النحو لذى أورده ، صحيح . وقد قام محمد بن عبد الله (بن) المقفع فى خلافة المهدى أو الهادى بتلخيص وترجمة كتب الاورغانون ليحي بن خالد . وأبو نوح ، الكاتب النصرانى ، معاصر لهارون الرشيد ، أما سلم صاحب بيت الحكمة فعمل بعد ذلك بحين فى خلافة المأمون . وعندنا فى التوقيع رواية كبيرة القيمة عن تاريخ أقدم التراجم الارسطالية فى الاسلام . ومن المهم لتاريخ الارسطالية فى الاسلام أن نقرر أن أول مترجم مذكور هنا لم يترجم إلا الكتب الثلاثة الأولى من الأورغانون ، سائراً فى ذلك على سنة السريان . أما فى عصر ابى نوح وطيماثاوس فان كتباً أخرى منه قد ترجمت كما رأينا ، أو على الأقل أجزاء منها وبخاصة كتاب الطوبيقا (وإلى

---

(١) o.c., III, 1, p. 159

(٢) أنظر كذلك : H. Gismondi, *Maris, Amri et Sibae de Patriarchis Nestorianorum Commentaria* (Roma 1896—99), Text I, pp. 71, 72, II, p. 66.

(٣) أنظر Aassemani, Bibliotheca Orientalis III, 1, p. 212; Badger, The Nestorians II, supplement. ، وفيما يتعلق بهذا كله أنظر Baumstark, ibid. p. 218

جانيه كذلك أبو ديقطيقا وكتاب الخطابة وكتاب الشعر) . ولكن معرفة الفلسفة الأرسطية لم تمتد إلى الكتب غير المنطقية إلا فى عصر المأمون . ويمكن أن يكون سلم من الطبقة القديمة . إلا أن حركة الترجمة التى حمل لواءها حنين بن إسحق ، والتى استمرت فى غير ما انقطاع إلى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى حتى يحي بن عدى وابن زرعة ، هذه الحركة قدمت للمسلمين كل الكتب الأرسطالية .

أما مسألة ترجمة (أو تلخيص) محمد بن عبد الله (بن) المقفع هل هى عن السريانية أو عن اليونانية ، فلا يمكن الفصل فيها بحكم قاطع إذ يجب لذلك أن تبحث المخطوطة كلها بحثاً عميقاً . وإذا راعينا ما ذكر طيماثاوس فى رسالته السالفة الذكر عن التراجم القديمة لكتاب طوبيقا لأرسطو عن اليونانية مباشرة ، فأنى أرى من الممكن جداً أن يكون محمد قد استخدم الأصل اليونانى دون التجاء إلى الترجمة السريانية .

وإن ما وصلنا اليه من نتائج فى هذا البحث لعلى أعظم جانب من الخطر والأهمية بالنسبة لتاريخ العلوم فى الاسلام . فقد تقرر أن الكتب الارسطالية لم تترجم مطلقاً من الفارسية إلى العربية ، كما يقال كثيراً اعتماداً على ماروى عن ابن المقفع مما أخطأ القوم فهمه . ثم أن المرحلة الأولى للتراجم الأرسطالية فى الاسلام ، وهى المرحلة التى أشرنا اليها ، لا يمكن أن تفهم مستقلة عن اشتغال الغربيين (السريان وأهل الاسكندرية) بالكتب الأرسطالية . ويجب أن يكون هذا واضحاً ، خصوصاً إذا لاحظنا أن تأثير الفرس فى دائرة الرياضيات والفلك ظل مستمراً ، كما أثبت ذلك نلينو(١)

---

(١) C. A. Nallino, *Tracce di opere greche giunti agli Arabi per traf.la pehlevica*, in, *A Volume of Oriental Studies presented to E. G. Browne* (Cambridge, 1922), p. 345 ff. وكذلك كتابه فى علم الفلك (روما سنة ١٩١١ — سنة ١٩١٢) ص ١٨٧ وما بعدها .

ورُسكا[١] . كذلك الطب تأثر بالشرق فى أيام الاسلام الأولى ، وحاول الالتئام مع الطب الهندى السائد وقتئذ فى مدارس الفرس الكبرى[٢] . ومع ذلك فقد كان تراث اليونان فى هذا الباب قوياً لدرجة استطاع معها أن يطرد العناصر الشرقية كلها تقريباً وذلك حتى قبل انتهاء القرن الثالث الهجرى . أما فى الفلسفة فلم يكن ثمة تأثير حاسم للشرق مطلقاً . نعم قد يكون من الجائز أن كتب أرسطو وأفلاطون كما يروى اجثياس قد ترجمت إلى الفارسية لخسرو أنو شروان — ولو أن هذه الرواية لم تثبت بعدُ من أى جهة أخرى . كما أنه من الثابت أيضاً أن الناس تفلسفوا باللغة الفارسية قبل الاسلام فى جنديسابور ومدارس الطب العليا فى غيرها من مدن إيران . ويحتمل لمصطلحات الفلسفية مثل جوهر لكلمة οὐσία (أوسيا) اليونانية أن تكون قد وضعتها هذه المدارس ، إلا إنه من المؤكد قطعاً أن شيئاً من كتب الفلاسفة اليونانيين لم يترجم إلى العربية عن الفارسية[٣] .

---

(١) J. Ruska, *Tabola Smaragdina* (Heidelberg 1926), p. 168 f. وانظر كذلك M. Plessner, Der Islam XVI (1927), p. 164.

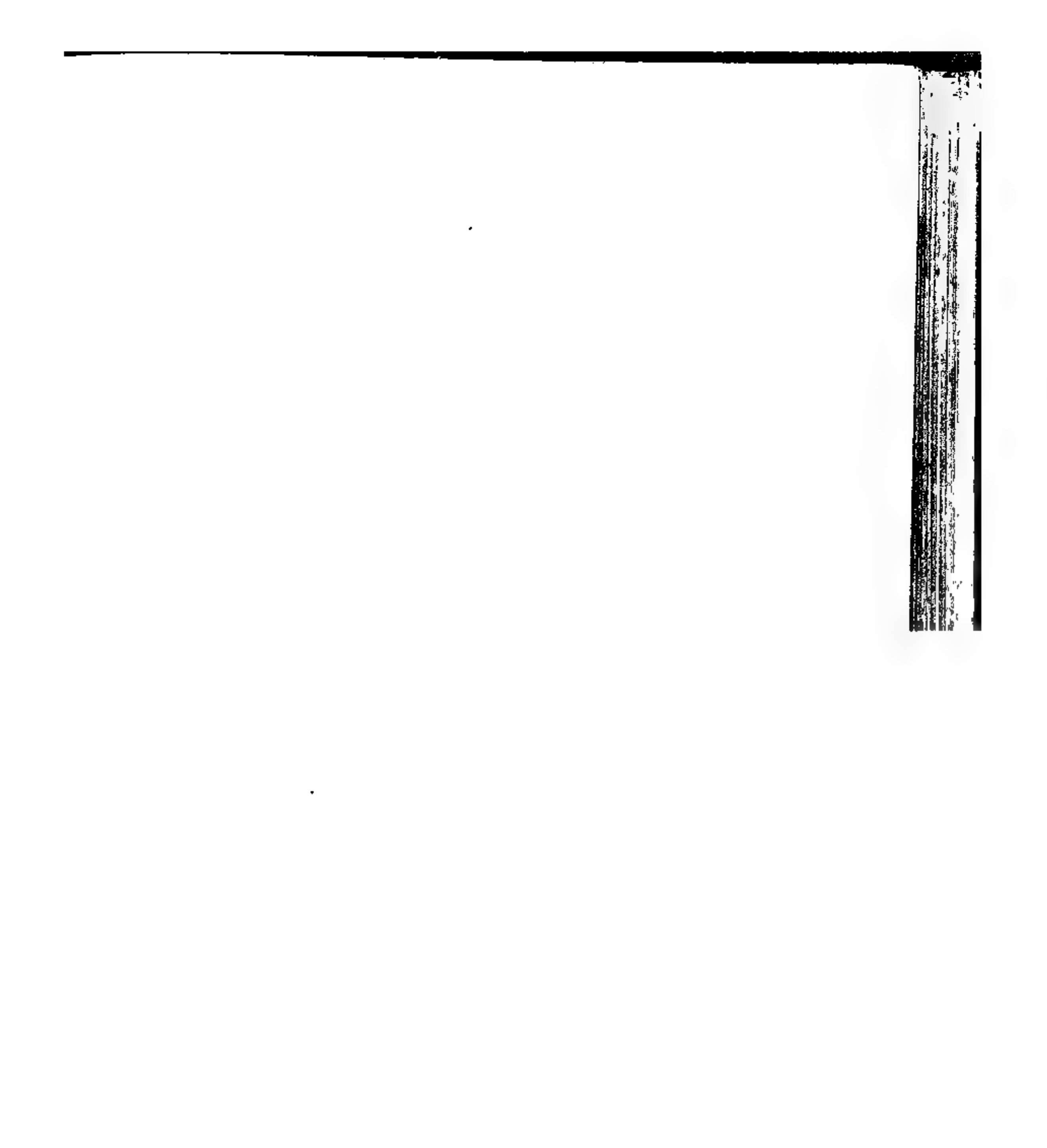
(٢) قارن خصوصاً كتاب B. Strauss وعنوانه Das Giftbuch des Šānāq (كتاب سموم لشاناق) فى مجموعة السلسلة Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und Medizin (مصادر ودراسات فى تاريخ العلوم والطب) .

(٣) [كتب نيبو تعليقاً على هذا البحث فى مجلة الدراسات الشرقية (المجلد رقم ١٤ (سنة ١٩٣٣ — سنة ١٩٣٤) من ص ١٣٣ إلى ص ١٣٤) قال فيه : « إن ثمة فقرة مهمة بالنسبة إلى مسألة الكتب المنطقية التى ترجمها محمد بن عبد الله بن المقفع وإلى استعمال لفظ « عين » بمعنى « جوهر » . وهذه الفقرة موجودة بكتاب « مفاتيح العلوم » لأبى عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمى فى ص ١٤٣ من طبعة فان فلوتن سنة ١٨٩٥ (والكتاب ألف فيما بين سنة ٣٦٥ وسنة ٣٨١ هـ) وهاك النص : « ويسمى عبد الله بن المقفع الجوهر عيناً . وكذلك سمى عامة المقولات وسائر ما يذكر فى فصول هذا الباب [باب المفردات من المنطق] بأسماء صرحها أهل الصناعة ، فتركت ذكرها ، وبينت ما هو مشهور فيما بينهم » . وإلى ملاحظة كروس الصحيحة الخاصة باستعمال لفظ « عين » بمعنى « جوهر » فى الكتب غير الفلسفية ، وخاصة فى الكتب الكلامية و الصوفية ، استطيع أن أضيف أن مثل هذا الاستعمال يوجد أيضاً فى كتب الفقهاء فنرى مثلا أبا إسحق الشيرازى (المتوفى =

= سنة ٤٨٦ هـ) فى كتاب « المهذب » (طبعة القاهرة سنة ١٣٣٣ جـ ١ ص ٢٥٩) يبدأ تفرقته بين ما يحل بيعه وما لا يحل بقوله : « الأعيان ضربان : نجس ، وطاهر » .

إلا أنه يبدو لى أن كروس يغلى حين يتخذ من استعمال محمد بن عبد الله بن المقفع للفظ « عين » بدلا من اللفظ الفارسى العربى « جوهر » فى ترجمته للفظ أوسيا οὐσία (جوهر) عند أرسطو ، دليلا على أن الأصل الذى ترجم عنه يونانى لا فارسى . فمن المحتمل أن محمدا قد تابع استعمال المتقدمين من المتكلمين الذين كانوا يقصرون لفظ « جوهر » على ما كان فى نظرهم « الجوهر الفرد » أى غير المركب الوحيد ، أى ذرة ؛ بينما كانوا يطلقون لفظ « عين » على الجوهر الناتج عن اجتماع ذرات من نوع واحد أو حق من أنواع مختلفة . ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا لم يكن من الممكن فى نظرهم أن تكون الأوسيا عند أرسطو « جوهرا »] .

الدين والتراث



موقف أهل السنة القدماء

بإزاء علوم الأوائل(١)

لاجنتس جولدتسيهر

— ١ —

« علوم الأوائل » أو «علوم القدماء» أو « العلوم القديمة(٢)» اسم أطلقه الكتاب الاسلاميون على تلك العلوم التى نفذت إلى البيئة العلمية الاسلامية بتأثير المؤلفات المأخوذة عن الكتب اليونانية(٣) تأثيراً مباشراً أو غير مباشر، وهى التى يسمونها كتب الأوائل (٤) فى مقابلة علوم العرب (٥) والعلوم المحدثة(٦)، وفى مقابلة العلوم الشرعية على وجه التخصيص(٧). وفى مقدمة علوم

(١) [نشر هذا البحث فى نشرة « مباحث الأكاديمية الملكية البروسية للعلوم » سنة ١٩١٥ ، القسم الفلسفى التاريخى ، العدد رقم ٨ . وهذا عنوانه فى الأصل : *Stellung der altent slamischen Orthodoxie zu den antihen Wissenschaften,* von Ignaz Goldziher, in Budapest. Aus den Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1915. Phil-Hist. Klasse. Nr. 8. Eizelausgabe, Berlin, 1916 . راجع ترجمة جولدتسيهر فى الملحق الموجود بآخر هذا الكتاب] .

(٢) الفهرست ص ٢٣٨ س ٣ ؛ ٢٤٣ ، ٣ ؛ ٢٥٥ ، ٢٢ ؛ ٢٧١ ، ١١ ؛ ٢٩٩، ١٣ ؛ وغير ذلك . وراجع أيضا ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٥ ص ٩٢ س ٣ حيث يقول : «أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة» ؛ كذلك ترد تسمية أخرى هى «علوم الحكماء» فى مواضع كثيرة .

(٣) والكتب الهندية أيضا فى بعض الفروع ، راجع القفطى ، طبع ليرت ص ٢٦٧ س ١ .

(٤) الفهرست ص ١٦٩ س ٣ : « كان متفلسفاً قرأ كتب الأوائل » .

(٥) الفهرست ص ٢٦١ س ٢٥ : « علوم القدماء والعرب » . وراجع القفطى طبع ليرت ص ٧٧ س ١٠ .

(٦) الفهرست : ص ١٣٨ س ٦ : « العلوم القديمة والحديثة » ؛ ص ٣٠٣ س ٢٢ : « العلوم القديمة والمحدثة » .

(٧) يعرف ابن طملوس (من جزيرة شقر من أعمال بلنسية باسبانيا ، المتوفى سنة ٦٢٠ هـ)=



الأوائل هذه الرياضيات ، والطبيعيـــات والالهيات مما اشتملت عليه دائرة معارف اليونان ، أى الفروع المختلفة من رياضة وفلسفة وطبيعة وطب وفلك وموسيقى وما إليها . ونظراً إلى أن الاشتغال بهذه العلوم قد ارتبط بالتقاليد الأفلاطونية المحدثة ، فقد أدخل فى جملة علوم الأوائل وعلوم الفلاسفة ممارسة علوم السحر والطلسمات والنارنجيات[1] ، إلى جانب علم التنجيم .

وعلى الرغم مما لقيته هذه العلوم من عناية كبيرة منذ القرن الثانى للهجرة فى البيئات الدينية الاسلامية ، عناية حث عليها الخلفاء العباسيون[2] وشملوها برعايتهم ، فقد ظلت دائماً طائفة من أهل السنة المتشددين تنظر فى شىء

= علوم الأوائل بما يلى : « أعنى التى هى مشتركة فى جميع الأمم وجميع الملل . وهى التى تنسب إلى الفلاسفة (فى المخطوطة : الفلسفة) وتسمى الفلسفه (أى أنها عنده العلوم التى ليست بذات طابع إسلامى خاص) » . وإنى لأدين بالفضل فى استخدام كتاب ابن طملوس للاستاذ ميجيل اسين بلاثيوس (بمدريد) الذى جعل النسخة التى انتسخها من مخطوطة الاسكوريال تحت تصرف . راجع فيما يتعلق بابن طملوس وكتابه مقالة اسين بلاثيوس فى المجلة التونسية Revue Tunisienne سنة ١٩٠٨ ص ٤٧٤ — ص ٤٧٩ .

(١) يقول ابن النديم عن أنواع السحر المختلفة إنه « علم فاشى ظاهر فى الفلاسفة » (ص ٣٠٩ س ١١) . وكل الكتب الاسلامية تدخله فى جملة علوم الفلاسفة . ويرى أبو بكر الرازى (المتوفى فيما بين سنة ٣١١ وسنة ٣٢٠ تقريباً) أنه لا يجوز « أن يسمى الانسان فيلسوفاً إلا أن يصح له علم صناعة الكيمياء » (الفهرست ص ٣٥١ س ٢٥) . ويفخر عبد الوهاب الشعرانى (المتوفى سنة ٩٧٣ هـ) المتصوف بكراهته « لتعلم علم الحرف علم الرمل والهندسة والسيمياء ، وغير ذلك من علوم الفلاسفة » (أى أنه يجعل الهندسة فى مستوى السحر) فى كتابه « لطائف المنن » (القاهرة ، المطبعة الميمنية سنة ١٣٢١ هـ) ج ٢ ص ٤٤ .

(٢) تذكر الروايات المتأخرة أن الخليفة المعتضد (سنة ٢٧٩ — سنة ٢٨٩) ، الذى كان حريصاً على أن يحيط نفسه بالمشتغلين بعلوم الأوائل ، قد عاقب أحمد بن الطيب السرخسى الفيلسوف تلميذ الكندى عقاباً شديدا (القتل) ، بعد أن كان زمناً طويلا من أخص خاصته ، لأن السرخسى أراد أن يجره إلى الالحاد . فيقولون إن الخليفة قال حين لامه أحدهم على قتل السرخسى : « ويحك ! انه دعانى إلى الالحاد ؛ فقلت له : ياهذا ، أنا ابن عم صاحب هذه الشريعة ، وأنا الآن منتصب منصبه ، فألحد حتى أكون من ؟ » (ياقوت طبع مرجليوث ج ١ ص ١٥٩ س ٧ — ٩) وأرجح من هذه الرواية بكثير الرواية القديمة (الفهرست ص ٢٦٢ س ١ ؛ وراجع القفطى ص ٧٧ س ١٤ ومابعده) التى تقول بأن العقاب الشديد (القتل) الذى عوقب به السرخسى يرجع الى إذاعته ما أفضى به اليه الخليفة من أغراض سرية [تتعلق بالقاسم بن عبيدالله وبدر غلام المعتضد] .

من الشك وعدم الثقة والاطمئنان إلى هؤلاء الذين قيل فى أحدهم :

فارقت علم الشافعى ومالك وشرعت فى الإسلام رأى دقلس[١]

وما أسهل ما يتهم رجل مثل على بن عبيدة الريحانى ، وهو من خاصة المأمون[٢] أو أبى زيد البلخى بالزندقة[٣]، لا لشىء إلا لأنهما فى كتبهما يتجهان اتجاهاً فلسفياً[٤].

وكلما ازدادت شوكة أهل السنة المتشددين ، كلما كان عدم الثقة لدى البيئات الدينية فى شرق الإسلام بازاء الاشتغال بعلوم الأوائل أشد وأعنف وأقدم مثل لذلك ما شعر به الكندى الفيلسوف من قلق وخوف بعد عودة سلطان أهل السنة فى عهد المتوكل . ولكن هذه المضايقات لم تفلح لحسن الحظ فى أن تجعل العناية المستمرة بهذه العلوم تضيع سدى .

ولم يكن هذا النحو من عدم الثقة خاصاً بالأبحاث الفلسفية بمعناها الدقيق وحدها .

فانا نرى الغزالى يشكو[٥] من أن رجال الدين ينفرون من علوم كالحساب والمنطق نفوراً طبيعياً ، لا لشىء إلا لأنهم من علوم الفلاسفة الملحدين ، مع أنها لا تتعرض للمذاهب الدينية أدنى تعرض إن بنفيها أو

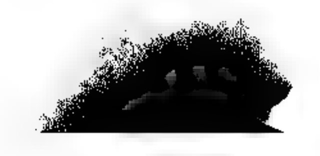
(١) نحن نصحح كلمة « رقس » موجودة فى النص ، وافق رأى مرجليوث أنها اسم برقس محرف ، بكلمة « دقلس » . راجع فيما يتعلق بتصحيفات اسم انبادوكليس فى المؤلفات العبرية ما كتبه د . كوفمن D. Kaufmann تحت عنوان « دراسات حول سليمان بن جبرول » ، بودابست سنة ١٨٩٩ ص ٤ *Studien über Salomon ibn Gabirol*؛ وراجع « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٦٤ ص ٣٦٢ س ٢٧ .

(٢) ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٢ ص ٣٣ س ١٢ .

(٣) الفهرست ص ١١٩ س ١٣ : « يسلك فى تصنيفاته وتأليفاته طريق الحكمة ، وكان يرمى بالزندقة » .

(٤) الكتاب السابق ص ١٣٨ س ١١ .

(٥) سنرى فيما بعد أن الغزالى فى أحد كتبه المتأخرة ، لا يعتبر هذا النحو من عدم الثقة خلياً من كل مبرر يبرره .



بإثباته[١]. فاسم « الفلسفة » هو وحده الذى ينفرهم من كل ما اتصل بالفلسفة من علوم ، مهما كان أمر هذا الاتصال . ومثلهم فى هذا مثل من يخطب فتاة جميلة ، « فاذ ذكر أن اسمها اسم بعض الهنود أو السودان المستقبحين نفر الطبع عنها لقبح الاسم » وهو يأخذ عليهم هذا العناد والاصرار على تجنب علوم الأوائل ومعارضتها ، ويعده خطأ منهم بالقدر الذى هم به محتاجون فى علومهم الخاصة إلى علمى الهندسة والمنطق [٢].

ولا نستطيع أن نعتبر المحاولة التى قام بها المرْسى[٣] المفسِّر ، أحد معاصرى ياقوت ، من أجل التدليل على أن القرآن قد تضمن الحث على تعلم علوم الأوائل حتى المنطق منها والرياضيات والطب والفلك وأشباهها . كما تضمن الاشارة إلى مختلف أنواع الحرف وفروع الصناعات : « ما فرطنا فى الكتاب من شىء » (٦ : ٣٨)[٤] . نقول لا يمكننا أن ننظر إلى هذه المحاولة إلا باعتبارها خاطرا لطيفاً لا أكثر ولا أقل .

أما المسلم الصالح فعليه أن يتجنب هذه العلوم أشد التجنب باعتبارها خطراً على الدين . ومن ثم لذ للناس القول بأن النبى إنما عنى هذه العلوم حين

---

(١) « معيار العلم » (طبعة القاهرة ، مطبعة كردستان سنة ١٣٢٩) ص ١١٧ : « وحق أن علم الحساب والمنطق الذى ليس فيه تعرض لمذهب بنفى ولا إثبات إذا قيل إنه من علوم الفلاسفة الملحدين نفر طبع أهل الدين عنه » .

(٢) « المنقذ » (فى مجموعة طبعة القاهرة ، بالمطبعة الميمنية سنة ١٣٠٩) ص ٢٩ س ٩ : « اعترضوا بجحدة علم الهندسة والمنطق وغير ذلك مما هو ضرورى لهم » .

(٣) نقصد به من بين حاملى هذه النسبة المعروفين محمد بن عبد الله بن أبى الفضل المتوفى سنة ٦٥٥ هـ ، الذى ألف تفسيرا كبيرا (السيوطى ، « طبقات المفسرين » ، طبع مويرزنجه Meursinge [ليدن سنة ١٨٣٩] ، تحت رقم ١٠٤ نقلا عن كتب رشد الأريب لياقوت)؛ ويذكره السيوطى فى ثبت المصادر التى أخذ عنها ، باعتباره مؤلفاً لتفسير انتفع به كثيراً ، دون أن يورد اسم هذا التفسير ؛ راجع بروكلمن ج ١ ص ٣١٢ ، غير أنه لا يظهر أهميته كمفسر .

(٤) راجع ما نقله السيوطى من تفسير المرسى ، فى كتابه « الاتقان » (طبعة القاهرة سنة ١٢٧٩ بالمطبعة الكستلية) ج ٢ ص ١٤٧ إلى ص ١٤٩ (الباب الخامس والستون) .

سأل ربه أن يعيذه « من علم لا ينفع »[١]. ونرى الماوردى (المتوفى سنة ٤٥٠ هـ) — وهو فى ميدان الفقه عقلية منظمة وفى ميدان التفكير الدينى معتزلى[٢] — يحذر الناس بصراحة من أن يعتبروا أقوال النبى الدينية التى يحث فيها على طلب العلم حثاً قوياً تتعلق بعلوم أخرى غير العلوم الشرعية، كالعلوم العقلية أو العقليات[٣]. كما نرى أن تقى الدين بن تيمية الحنبلى لا يريد أن يفهم من لفظ علم إلا العلم الموروث عن النبى، فإن ما عداه إما أن يكون غير نافع، وإما أن لا يكون علماً مطلقاً، وإن سمى بهذا الاسم[٤].

والرأى الذى يقول به متوسط المتكلمين السنيين هو، كما يلخصه ابرهيم ابن موسى الشاطبى (المتوفى سنة ٧٩٠) أن الجدير وحده بالتحصيل من العلوم هو تلك العلوم التى تكون ضرورية ظاهرة النفع للأعمال الدينية، وما سوى ذلك فعديم الفائدة، قد بينت التجربة العادية أنه يؤدى إلى الخروج عن الصراط المستقيم[٥]؛ وهو يفرق فى نطاق علوم الدين نفسها بين المعارف الجوهرية والمعارف غير الجوهرية التى ليس لها من قيمة إلا أن

---

(١) صحيح مسلم جـ ٥ ص٣٠٧. أما البخارى فلا يورد هذا الحديث؛ ومسند أحمد يورده فى صيغة إيجابية جـ ٥ ص ٣١٨ على هذا النحو « وإنى أسألك علما نافعا، وعملا متقبلا، ورزقا طيبا ».

(٢) راجع مجلة « الاسلام » Der Islam جـ ٣ ص ٢١٧.

(٣) أدب الدنيا والدين (طبعة استامبول سنة ١٣٠٤) ص ٢٥؛ وراجع، إذا رمت تفصيلا أكثر، بحثى فى « كتاب معانى النفس » (برلين سنة ١٩٠٧، أعمال الجمعية الملكية للعلوم فى جيتنجن المجلد رقم ٩، العدد رقم ١) ص ٦٠ منه.

(٤) «مجموعة الرسائل الكبرى» (القاهرة، المطبعة الشرقية سنة ١٣٢٤) جـ ١ ص٢٣٨: « العلم الموروث عن النبى صلعم هو الذى يستحق أن يسمى علما. وما سواه إما أن يكون علما فلا يكون نافعا؛ وإما أن لا يكون علما، وإن سمى به. ولئن كان علما نافعا فلا بد أن يكون فى ميراث محمد صلعم ».

(٥) «كتاب الموافقات» (قازان سنة ١٩٠٩) جـ ١ ص٢٦: «وهو مشاهد فى التجربة العادية، فإن عامة المشتغلين بالعلوم التى لا تتعلق بها ثمرة تكليفية تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم ».

تكون للزينة[١] فحسب . وهم وصفوا علوم الأوائل بأنها « علوم مهجورة[٢] » و « حكمة مشوبة بكفر »[٣] ، لأنها تؤدى فى النهاية إلى الكفر ، أعنى إلى التعطيل ، أى تجريد ذات الله من كل حسنة إيجابية[٤] وأتوا بالبينة على ذلك بأن ضربوا مثلا بواحد كعبد الله بن ناقيا[٥] (المتوفى ببغداد سنة ٤٨٥) وهو شاعر وصاحب مقامات أدبية مشهورة . فقد أفضت به تلك العلوم إلى التعطيل[٦] ، ومحاربة قواعد الدين[٧] ؛ أو برجل كأحمد النهرجورى (فى نهاية القرن الرابع ، وبداية القرن الخامس) اللغوى الشاعر الموصوف بالقبح والقذارة ، فقد كان واسع الاطلاع فى علوم الأوائل وملحداً لم يستتر

---

(١) الكتاب السابق ص ٤٥ فى أسفل : « من العلم ما هو من صلب العلم ؟ ومنه ما هو من ملح العلم ؟ ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه » .

(٢) الذهبى فى ترجمة ابن رشد ، التى أوردها رينان فى كتابه « ابن رشد ومبادؤه » (الطبعة الرابعة بباريس سنة ١٨٨٢) ص ٤٥٨ س ٤ — س ٣ من أسفل : « واسب بيه كثرة الاشتغال بالعلوم المهجورة من علوم الأوائل » . ويقول السيوطى فى « بغية الوعاة » (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٦) ص ٢٢٤ عن حسن بن على القطان (طبيب من مرو ، توفى سنة ٥٤٨) : « وكان فضلا ، عالما باللغة والأدب والطب وعلوم الأوائل المهجورة ، وكان ينصر مذهبهم ويميل إليهم » . قارن بذلك : « العلوم الرديئة » فى أول النص الثانى الملحق بهذا البحث .

(٣) ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٢ ص ٤٨ س ٣ .

(٤) « مجموعة نصوص تتعلق بتاريخ السلجوقيين » ، طبع هوتسما ج ١ ص ٨٩ س ١١ *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides* .

(٥) راجع فيه ما يتعلق بمقاماته ما كتبه هيوار فى « المجلة الأسيوية » سنة ١٩٠٨ عدد رقم ٢ من ص ٤٣٥ إلى ص ٤٥٤ ، وبخاصة ص ٤٣٩ فى أعلاها .

(٦) السيوطى فى الكتاب المذكور ص ٢٩٢ : « وكان ينسب إلى التعطيل ، ومذهب الأوائل ، وصنف فى ذلك مقالة » ؛ ويذكر له ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٢ ص ٢٦٢ س ٦ (حيث تصحح « بقيا » الموجودة فى النص ، و « ماقيا » الموجودة فى الاختلاف فى القراءة لكلمة « ناقيا ») كتابا اسمه « ملح الممالحة » ؛ راجع ملحوظة أدبية شائقة له فى ج ٥ ص ٢١٨ س ٤ من أسفل ، فى الكتاب المذكور .

(٧) ابن الأثير ، « الكامل » فى أخبار سنة ٤٨٥ (طبعة بولاق ج ١٠ ص ٨١) : « يطعن على الشرائع » .

معتقداته الإلحادية[١] . فكأن الاشتغال بهذه العلوم يسير جنباً إلى جنب مع الاستخفاف بقواعد الدين وبدراسته . وثمة شخص ثالث هو ابن ثابت ابن سابور من بادرايا (توفى سنة ٥٩٦) أقام ببغداد ، وانتفع الناس بعلمه الغزير المتنوع ، واستطاع الوصول إلى الخليفة الناصر ، وأصبح وثيق الصلة به من بعد . وقد عنى هذا الخليفة ، كسائر الخلفاء العباسيين المتقدمين عليه منهم والمتأخرين[٢] ، عناية شديدة بأن تكون له مشاركة فى العلوم الشرعية ، وأن يكون فى الحديث مثلا راوية ثقة تروى عنه الأحاديث . وهو الذى أجاز أبا الفضل الأردبيلى (المتوفى سنة ٦٥٦) فى أن يروى ما تلقاه عنه من أحاديث[٣]. وألقى دروساً فى شرح مسند أحمد ابن حنبل ، وأجاز ابنه وأربعة علماء حنابلة سمح لهم بالاختلاف إلى هذه الدروس ، وأذن لهم برواية مسند ابن حنبل عنه بالاجازة[٤] . ونعود إلى ابن ثابت فنقول إنه أشرك الخليفة الطلعة الشغوف بالعلم فى علوم الأوائل ، وعن هذا الطريق جره إلى الاستخفاف بالعلوم الشرعية التى عنى بها الخليفة من قبل ، وكان فيها حاذقاً بارعاً (« وهون عليه علم الشرائع ») . فليس عجيباً إذاً أن يتهم ابن ثابت نفسه فى دينه[٥] . ولعله لم يكن صدفة واتفاقاً أن يهدى شهاب الدين عمر السهروردى المتصوف كتابه الذى حمل

---

(١) ياقوت ، الكتاب المذكور ج ٢ ص ١٢٠ س ١٢ : « وكان ... سيء المذهب ، متظاهراً بالالحاد ، غير مكاتم له ... وكان قوى الطبقة فى الفلسفة وعلوم الأوائل » .

(٢) راجع كتابى «دراسات اسلامية» ج٢ ص٦٦ ، تعليق رقم ٤ *Muhamm. Studien*

(٣) السبكى ، « طبقات الشافعية » ، ج ٥ ص ١٥٤ .

(٤) ابن رجب ، « طبقات الحنابلة » (مخطوط بمكتبة الجامعة بليبتسك تحت رقم ٣٧٥ برمز D. C. ، وبرقم ٧٠٨ فى فهرست فولرز) الورقة ١٤٨ أ : « وكان الخليفة الناصر لما أذن لولده الظاهر برواية مسند الامام أحمد عنه بالاجازة ، وأذن لأربعة نفر من الحنابلة بالدخول عليه للسماع ، كان عبد العزيز هذا منهم » .

(٥) « وكان متهماً فى دينه » ، هكذا يقول عنه ياقوت (طبع مرجليوث ج٦ ص٢٠٨) ولعله استقى هذا من مصدر حنبلى .

فيه على الفلسفة اليونانية حملة شعواء ، ونعنى به كتاب « كشف القبائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية » إلى الخليفة الناصر[1]. وإن لهذا المتصوف كتاباً آخر هاجم فيه الفلسفة عنوانه « أدلة العيان على البرهان فى الرد على الفلاسفة بالقرآن »[2]. فكأن كل من يظهر أية عناية بعلوم الأوائل إذاً سرعان ما يتهم فى دينه[3] . وكان حرص أهل السنة ، وخصوصاً الحنابلة

---

(١) بروكلمن ج ١ ص ٤٤٠ .

(٢) ذكره أبو الإخلاص الغنيمى فى كتابه « رسالة فى بيان ألوهية الصانع » (مخطوطة لاندبرج ، جامعة ييل Yale) ورقة رقم ١٠ ب .

[نلاحظ أن مؤلف هذا البحث قد أخطأ فى ترجمته لعنوان هذا الكتاب . فقد ترجمه هكذا "Beweise des Augenscheines für die Demonstration in bezug auf die Wiederlegung der Philosophen durch den Koran." أى « أدلة البصر من أجل البرهنة فيما يختص بالرد على الفلاسفة بالقرآن » وهى ترجمة غير صحيحة فضلا عما فيها من غموض . والخطأ فيها يرجع إلى أن المؤلف فهم كلمة « عيان » بمعنى البصر العين ، وليس فى هذا المعنى قصد السهروردى فى هذا السياق . ولفظ « العيان » هنا مأخوذ بالمعنى الذى لهذه الكلمة عند الصوفية ، أى بمعنى الكشف والذوق . وهذا ظاهر من مقابلة « العيان » بـ « البرهان » . والمؤلف لم يدرك أن « العيان » هنا يقابل « البرهان » ، ويعارضه . ولو فهم أن الصوفية يعارضون البرهان ، الذى هو أداة المعرفة عند الفلاسفة ، بالعيان ، الذى هو أداة المعرفة عند المتصوفين . راجع مثلا ما يقوله قطب الدين الشيرازى فى « شرحه لحكمة الاشراق » للسهروردى (طبع طهران سنة ١٣١٣ هـ) ص ٢٦ س ٩ — ١٠ : « أصل القواعد الاشراقية ومأخذها هو الكشف والعيان . وأصل قواعد المشائين البحث والبرهان » . فكأن معنى عنوان كتاب السهروردى هو ما يأتى : حجج المعرفة الذوقية على المعرفة المنطقية فيما يتعلق بالرد على الفلاسفة بالقرآن . وطبيعى أن تكون كلمة « عيان » هنا بمعنى « كشف » و « ذوق » فيما يضاد « البرهان » بمعنى « المنطق » ، ما دام هذا كلام السهروردى المتصوف ، صاحب فلسفة الاشراق] .

(٣) ياقوت ، الكتاب المذكور ج ٥ ص ١١٦ ، السطر قبل الأخير: « والقدح فى دينه » . ومن العجيب أنه وجد أناس يقولون عن النحويين ، وهم مع ذلك أصحاب علم يعترف رجال الدين بأهميته كعلم مساعد ، إنهم فى الغالب ليسوا متدينين : « وقل ما يكون النحوى ديناً » ، الكتاب المذكور ج ٥ ص ٢٢٥ ، س ٨ من أسفل (عن السمعانى) . ولعل هذا راجع إلى أن المتدينين يعتقدون أنهم يرون فى النحويين وقاحة كبرا وغطرسة . وهذه الملاحظة أخذها أبو طالب المكى (المتوفى سنة ٣٨٦) ، « قوت القلوب » [القاهرة سنة ١٣١٠ ، ج ١ ص١٦٦) عن أحد أساتذته قال : « وذكرت العربية عند القاسم بن المخيمرة فقال أوله ===

طمعاً ، على تعقب الملحدين يتجه إلى الكشف عن هؤلاء الملحدين حتى بين المشتغلين بعلوم الدين ممن يتبعون مذهباً معيناً من مذاهب الفقه . ويذكرون كمثال لرجال الدين المتأثرين بالعلوم اليونانية ، وكأنهم يريدون بهذا المثال التحذير ، اسماعيل بن على بن حسين الأزجى البغدادى الحنبلى (ولد سنة ٥٤٩، وتوفى سنة ٦١٠) ، تلميذ أبى الفتح بن المنّى الحنبلى المحدّث (المتوفى سنة ٥٨٣) الذى يعتبر من أكبر أئمة الحنابلة وحلقة رئيسية من حلقات سلسلة الفقهاء الحنابلة[1] . والذى خلفه فى التدريس بالمأمونية هو اسماعيل الأزجى الذى قام بالتدريس أيضاً فى جامع القصر ، حيث كان يجتمع شيوخ الدين يتذاكرون المسائل ويتبادلون الآراء ؛ كما عنى أيضاً بالقاء دروس فى بيته ، كان يقبل على سماعها الكثيرون . والناس يشيدون بما كان له من قدرة فى الفقه فائقة ، ومعرفة بالخلافيات واســـعة ، ومهارة فى الأصولَيْن

= كبر وآخره بغى . وقال بعض السلف : النحو يذهب الخشوع من القلب . وقال آخر : من أحب أن يزدرى الناس كلهم فليتعلم العربية » . ويدل على ما كان ثمة من سخط على تحذلق النحاة ، وعلى العكس جعلى ضد غرورهم بأنفسهم ، ذلك غرور الذى عبروا عنه فى مقطوعاتهم الهجائية وعباراتهم المأثورة ، قول يدل على ذلك هذا القول المأثور : « من أكثر من النحو حمقه » (راجع « محاضر جلسات أكاديمية فينا SBWA » المجلد رقم ٧٢ [سنة ١٨٧٢] ص ٥٨٨) . ويروى عن عبد الله بن نبات المالكى المشهور (المتوفى سنة ٣٧١) أنه قال : خذ من النحو ، فدع ؟ وخذ من الشعر ، فأقل ؟ وخذ من العلم وأكثر . فما أكثر أحد من النحو إلا حمقه ؟ ولا من الشعر إلا أرذله ؟ ولا من العلم إلا شرفه » (ابن فرحون ، « الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب » ، [طبع فاس Fes] ص ١٣٢) . وهناك من يقولون أن غالبية النحويين تميل إلى التشيع لعلى (المقرى جـ ١ ص ٨٢٩ س ١٣) . ومن هنا راجع ما أن ما يروى عن نشأة النحو العربى فيه ميل إلى على ؟ راجع « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٥٠ ص ٤٩٢ .

(١) راجع ابن رجب ، الكتاب المذكور ، ورقة رقم ٨٠ ب ، تحت اسم : نصر بن فتيان بن مطر ... أبو الفتح ابن المنى ، ناصح الاسلام : « وفقهاء الحنابلة اليوم فى سائر البلاد يرجعون إليه وإلى أصحابه . قلت : وإلى يومنا هذا الأمر على ذلك . فإن أهل زماننا ومن قبلهم ، إنما يرجعون فى الفقه من جهة الشيوخ والكتب إلى الشيخين موفق الدين المقدسى ومجد الدين ابن تيمية الحرانى . فأما الشيخ موفق الدين فهو تلميذ ابن المنى ، وعنه أخذ الفقه . وأما ابن تيمية فهو تلميذ تلميذه أبى بكر الحلاوى » .

(أصول الفقه ، وأصول الكلام) والجدل ، إلى جانب إشادتهم بحسن إلقائه وبراعته فى المناظرة ، ولهذا فان مترجمه يصفه بأنه فى جميع هذه الأشياء « أوحد زمانه » . وكان له فى كل هذه المعارف والعلوم تلاميذ كثيرون ، وألف الكثير من الكتب . وقد أولاه الخليفة الناصر عطفه ورعايته ، وأسند اليه المناصب الرفيعة ، ولكنه لم يحقق فيها مع ذلك ما كان ينتظر منه وما وضع فيه من رجاء . وكان من بعد ناظراً فى ديوان الطابق مدة من الزمان يسيرة ، إلا أنه لم يكن فيه حميد السيرة ، فعزل واعتقل مدة بالديوان ثم أطلق ولزم منزله . أما عن موقفه من الدين فيتحدث ابن النجار[1] (المتوفى سنة ٦٤٣) على النحو الآتى : « قال [أى ابن النجار] ولم يكن فى دينه بذاك [أى لم يكن صحيح الايمان] . ذكر لى ولده أبو طالب عبد الله فى معرض المدح أنه [أى أباه] قرأ المنطق والفلسفة على ابن مَرْقُش الطبيب النصرانى ، ولم يكن فى زمانه أعلم منه بتلك العلوم . وإنه كان يتردد إليه إلى بيعة النصارى . قال [أى ابن النجار] وسمعت من أثق به من العلماء يذكر أنه صنف كتاباً سماه « نواميس الأنبياء » يذكر فيه أنهم كانوا حكماء كهرمس وارسطاطاليس . قال وسألت بعض تلامذته الخصيصين به عن ذلك ، فما أثبته ولا أنكره . وقال كان متسمحاً فى دينه ، متلاعباً به . ولم يزد على ذلك . قال وكان دائماً يقع فى الحديث وفى رواته ، ويقول : هم جهال لا يعرفون العلوم العقلية ، ولا معانى الحديث الحقيقية ، بل هم مع اللفظ الظاهر ؛ ويذمهم ويطعن عليهم » . واستفتى فى أمر رجل يهودى ببغداد تزوج بمسلمة وأولدها ولدين ، فخشى اليهودى العقاب عن هذا الزواج غير المشروع فأسلم . (فالمسألة هى: ما الحكم فى أمر هذا الرجل؟) . فأفتى اسماعيل بأن قال إن « الاسلام يجبّ ماقبله[2] »

(١) هو الذى كتب ذيلا « لتاريخ بغداد » للخطيب البغدادى ؛ راجع بروكلمن ج ١ ص ٣٦٠ ، وراجع اماری فى « المجلة الأسيوية » سنة ١٩٠٨ ج ١ ص ٢٤١ .

(٢) حديث للنبى ؛ راجع « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٥٠ ص ١٥١ السطر الأخير .

(أى أن الدخول فى الاسلام يمحو ما ارتكب من ذنب من قبل) .[١]

فكل انحراف عن طريق رجال الدين الرئيسى كان القوم يعزون السبب فيه إلى علوم الأوائل ، إذا كان صاحب هذا الانحراف قد اتصل بها عن قرب أو عن بعد . فتاج الدين السبكى يرى أن السبب الذى جر الخليفة المأمون إلى القول بخلق القرآن هو هذا المقدار الضئيل الذى عرفه من علوم الأوائل[٢] ويذكر لنا أن العوام (أى الرأى العام) يرجعون أقوال الغزالى فى مسائل كثيرة بما لا يتفق ومذهب أهل السنة فى عصره — والغزالى لم يستطع مطلقاً أن يتحرر من ماضيه الفلسفى ، على الرغم مما له من أقوال تناقض ذلك[٣] — نقول إنهم يرجعون هذه الأقوال إلى تأثره بمذهب الأوائل.[٤]

فلا عجب إذاً أن نرى واحداً من الحنابلة المتعصبين مثل الذهبى يعقب على المدح الكثير الذى سخا به على علم الدين القاسم بن أحمد بن موفق اللورقى (المتوفى سنة ٦٦١) بقوله : « فياليته ترك الاشتغال بعلوم الأوائل ، فما هى إلا مرض فى الدين ، أو هلاك . فقل من نجا منهم (أى من المشتغلين بها)[٥] » . ومثل هذا الرأى لا يقول به هذا الحنبلى المتعصب وحده فحسب ، بل إنا نرى أحمد بن يحيى بن المرتضى (المتوفى سنة ٨٤٠) ، أحد رجال الزيدية وممن كتب كثيراً فى فروع شتى كأصحاب دوائر المعارف ، وهو فى اتجاهه الدينى الفلسفى معتزلى ، وله فى هذه الفرقة مختصر تاريخى عظيم الفائدة ، نقول

---

(١) ابن رجب ، الكتاب المذكور (راجع النص بأكمله فى النص رقم ١ من النصوص الملحقة بهذا البحث) .

(٢) « طبقات الشافعية » ج ١ ص ٢١٨ س ٢ : « وجره القليل الذى كان يدريه من علوم الأوائل إلى القول بخلق القرآن » .

(٣) راجع كتابى « محاضرات فى الاسلام » ص ١٩٨ (١٦ : ١) *Vorlesungen über den Islam* .

(٤) « طبقات الشافعية » ج ٥ ص ١١٠ س ١٧ : « ينسبون ذلك إلى مذهب الأوائل » .

(٥) أورده السيوطى فى « بغية الوعاة » ص ٣٧٥ .

نرى ابن المرتضى عند ذكره لأبى الحسين البصرى (المتوفى سنة ٤٣٦)[١] بعد أن سرد أسماء كتبه يقول إن إصحاب أبى هاشم أخذوا عليه شيئين : « أحدهما أنه دنس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل ؛ . . . الخ[٢] » .

وكان طبيعياً من أجل هذا كله أن يطالب أهل السنة الشباب الراغبين فى العلم أن يتجنبوا الاتصال بأمثال هؤلاء (المشتغلين بعلوم الأوائل) قدر المستطاع ، وأن يتجنبوا خصوصاً مايجرونه عليهم من خطر محقق كأساتذة فيروى أبو سعد بن السمعانى ، أحد كتاب التراجم ، أنه استمع إلى دروس على بن عبد الله بن أبى جراده (المتوفى حوالى سنة ٥٤٠) أثناء رحلته الدراسية إلى حلب . فذات مرة رآه بعض الصالحين يخرج من دار هذا الشيخ ، فسأله عن سبب زيارته له . فلما أخبره السمعانى بأنه كان يسمع الحديث من ابن أبى جرادة ، غضب الرجل الصالح غضباً شديداً وقال : « ذاك يقرأ عليه الحديث ! » قلت « ولم ؟ هل هو إلا متشيع يرى رأى الحلبيين ؟ » فقال لى : « ليته اقتصر على هذا ، بل يقول بالنجوم ، ويرى رأى الأوائل » .

فاذا كانت الحال على هذا النحو ، فمن السهل أن نفهم كيف أن الكثير ، ممن كانوا يحرصون على حسن السمعة ، كانوا يسبلون قناعاً على دراساتهم الفلسفية ، مظهرين اشتغالهم بها تحت ستار علم من العلوم الحسنة السمعة . وأوضح مثال لهذا ، وإن لم يكن هو المثال الوحيد ، محمد بن على بن الطيب (المتوفى سنة ٤٣٦) . فيذكرون عنه إنه « كان أماماً عالماً بعلم كلام الأوائل » ، إلا أنه خشى أهل زمانه فلم يشأ الظهور صراحة بمظهر الفيلسوف ، فأخرج مذهبه فى صورة المذاهب الكلامية ، التى لم تكن مع ذلك حائزة لرضى أهل

---

(١) راجع مجلة « الاسلام » Der Islam المجلد رقم ٣ ص ٢١٦ السطر الأخير .

(٢) المعتزلة ص ٧١ س ١٠٢ .

(٣) راجع مقاله زوبرنهيم Sobernheim ، « الشيعة فى حلب » ، فى مجلة « الاسلام » المجلد رقم ٦ ص ٩٥ ومابعدها .

(٤) ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٥ ص ٢٤٤ فى أسفل .

السنة فى عصره هى الأخرى . ولكنها كانت على كل حال أقل خطراً من الفلسفة الصريحة ، لأنها على الأقل قد نمت فى تربة إسلامية[١] .

ومن أجل هذا كله فقد كان مما يثير الغبطة ويبعث على الرضا ، أن يقال إن واحداً من الفلاسفة قد رجع ساعة موته عن ضلالات الفلسفة وأكاذيبها ، وأنكر هداته الروحيين الذين استهدهم طول حياته . فيروى مثل هذا فى لهجة يمازجها سرور المنتصر الظافر ، عن عالم كفيف البصر ، هو حسن بن محمد بن نجم الأربلى (المتوفى سنة ٦٦٠) ، الذى عاصر ابن خلكان ، وجرت بينه وبينه مقابلة لم تكن طيبة . كان حسن هذا فيلسوفاً رافضياً ، وفى داره بدمشق كان يجتمع خلق كثير من المسلمين وأهل الكتاب وأتباع الفلسفة كى يأخذوا عنه ويتعلموا منه . فيروون أن آخر كلمة قالها ساعة الموت هى : « صدق الله العظيم ، وكذب ابن سينا[٢] » .

وطبيعى أن يلازم عدم ثقة رجال الدين بمن يشتغلون بعلوم الأوائل كراهيتهم للكتب التى تتضمن هذه العلوم ، بل كان ممكناً بسهولة أن يؤدى مجرد اقتنائها الى إتهام صاحبها بميله إلى الزندقة . ولعل الجاحظ يشير إلى أمثال هذه الكتب ، حين يذكر من بين الأشياء التى تخفى بعناية عن عيون الناس ، إلى جانب « الشراب المكروه » ، « الكتاب المتهم »[٣] . وكان على النساخ المحترفين ببغداد سنة ٢٧٧ ﻫ أن يقسموا بأنهم لن يشتغلوا بانتساخ أى كتاب فى الفلسفة[٤] . وفى درس عام ألقاه عبد القادر الجيلانى المتصوف الكبير حمل

---

(١) القفطى ، طبع ليبزج ص ٢٩٣ س ٢٠ : « كان إماماً عالماً بعلم كلام الأوائل ... وكان يتقى أهل زمانه فى التظاهر به ، وأخرج ما عنده فى صورة متكلمى الملة الاسلامية » .

(٢) سيوطى ، « بغية الوعاة » ص ٢٦٦ . كذلك يدعى الذهبى ، وهو حنبلى متعصب ، أن أبا المعالى الجوينى (أستاذ الغزالى) ندم ، وهو على فراش الموت ، على اشتغاله بعلم الكلام ، وأن آلام عنقه سببها هذه الدراسة الآثمة ؛ أورده أبو المحاسن فى تاريخه ، طبع بوبر Popper المجلد الثانى ، جـ ٢ ، ص ٢٧٧ ، س ١٠ .

(٣) الجاحظ ، « البخلاء » ، طبع فان فلوتن ص ٨٧ س ٢ .

(٤) ابن الأثير ، أخبار سنة ٢٧٧ (طبعة بولاق جـ٧ ص١٦٢) . وكان هذا القرار =

على أحد القضاة لا لشيء إلا لأنه سمح بأن تكون فى مكتبته مؤلفات الفلاسفة العرب[1]. وثمة مسألة لا تخلو من الفكاهة، وتلك مسألة الأمر باحراق كتب الأوائل التى كانت عند عبد السلام بن عبد الوهاب الملقب بركن الدين (المتوفى سنة ٦١١)، حفيد هذا المتصوف الحنبلى الكبير (عبد القادر الجيلانى)، لأنها كانت تشتمل على الحاديات. وكانت محاكمته عملا من أعمال الانتقام الذى قام به الوزير ابن يونس، لأن «ابن يونس كان جاراً لأولاد الشيخ عبد القادر فى حال فقره، فكانوا يؤذونه غاية الأذى». وكان عبدالسلام رقيق الدين فاسقاً؛ حتى كان أبوه يدا عبه بموقفه بازاءالدين ويتهكم عليه. ولما كان عبد السلام غير ضابط للسانه، فيبدو أنه لم يكن يخفى آراءه ومعتقداته. ويظهر أنه كان لمؤامرات خصمه أبى الفرج بن الجوزى المشهور دخلٌ فى أن عبد السلام بوجه خاص كان هو المقصود من الاضطهاد الذى لحق أسرة الصوفى الكبير (الجيلانى) — فقد زج بالكثير من أفرادها فى سجون واسط.

ولما فتشت داره وجد فيها كتب من كتب الفلاسفة ورسائل إخوان الصفا، وكتب فى السحر والنارنجيات وعبادة النجوم، مما عنيت به الأفلاطونية المحدثة الشرقية المضمحلة، وصلوات موجهة إلى الكواكب[2] وأشباه ذلك وكلها مكتوبة بخط عبد السلام. فاستدعى عبد السلام وعبثاً حاول تبرئة نفسه بقوله أنه لا يؤمن بهذه الأشياء وإنما هو نسخها ليرد عليها فحسب، فقد أُمِرَ باحراق كتبه، ولأجل ذلك أقيمت نار عظيمة أمام مسجد مجاور لجامع

= يشمل كتب الكلام أيضا.

(١) أورده مرجليوث، «مجلة الجمعية الأسيوية الملكية» سنة ١٩٠٧ ص ٢٧٤ السطر الأخير.

(٢) راجع بحث دى خويه الذى ظهر فى «أعمال المؤتمر السادس للمستشرقين»، سنة ١٨٨٣، الجزء الثانى، القسم الأول (ليدن سنة ١٨٨٥)، ص ٢٩٢، ٣٠٠ وما يليها.

الخليفة . وجلس القضاة والعلماء ومن بينهم ابن الجوزى — على سطح المسجد وتجمع عدد كبير من الناس وقفوا أمام المسجد فى صفوف ؛ وألقيت الكتب من فوق سطح المسجد ، فى النار . وقام من يقرأ مضمون هذه الكتب كتاباً كتاباً . ويقول — كل هذا وعبد السلام نفسه حاضر — العنوا مَنْ كتب هذه الكتب ، ومن اعتقد بما جاء فيها ؛ فكان العامة يصيحون باللعن حتى تعدى هذا اللعن إلى الشيخ عبد القادر نفسه ، بل وإلى الامام أحمد وكانت غضبة (على الكفار والملحدين) ولا غضبة يوم بدر . وقيلت الأشعار فى هجاء هذا الملحد ، فيها تهكم وسخرية من عبدة النجوم .

وحكم على عبد السلام بأنه فاسق ، وجرد من طيلسان العلماء ، وزج به فى السجن ، وأخرجت مدرسة عبد القادر من يده ، وأسندت إلى ابن الجوزى . فلما أطلق سراحه بعد مدة من الزمن ، شهد كتابة بأن الاسلام حق وأنه مسلم مؤمن وعدّد ضلالاته السابقة . ولمـــا سقط ابن يونس ، ردت إليه المدرسة التى انتزعت من يده من قبل . وهنا كان على ابن الجوزى أن يتقهقر ويسعى من عبد السلام قبض عليه ، وأرسل إلى واسط ، وزج به فى السجن هناك . ولكن أطلق سراحه بعد خمس سنوات بتوسط من والدة الخليفة ، ودخل بغداد وسط فرح الجمهور . أما عبد السلام فقد أمضى بقية حياته فى رضى من الخليفة تارة ، وسخط تارة أخرى[١].

ولما تولى المستنجد الخلافة ورغب فى القضاء على ما كان فى الادارة من سوء وفساد ، قبض على أحد القضاة ، وكان بئس الحاكم ، وأخذ منه مالا كثيراً . وأخذت كتبه فأحرق منها فى الرحبة ما كان من علوم الفلاسفة . فكان منها كتاب الشفاء لابن سينا ، وكتب إخوان الصفاء ، وما يشاكلها[٢].

(١) ابن رجب ، الكتاب المذكور ورقة رقم ١١٦ أ وما بعدها ، وهو نص رقم ٢ من نصوص الملحقة بهذا البحث .

(٢) ابن الأثير ، أخبار سنة ٥٥٥ (طبعة بولاق ج ١١ ص ١٠٤) .

— ٢ —

وكان طبيعياً أن تتجه كراهية أهل السنة أولا وبالذات إلى إلاهيات أرسطو ، لأن مقدماتها ونتائجها كانت تعتبر متعارضة أشد التعارض مع مقتضيات عقائد الاسلام ، على الرغم مما بذله الفلاسفة الاسلاميون من عدة محاولات للتوفيق بين كلتيهما . ولم يقف الأمر عندها بل تعداها إلى ماهو تمهيد لها ومقدمة ، فكان بدوره موضع الكراهية من نفوس أهل السنة . إذ لم يكن فى وسعهم إلا أن يخافوا أن تكون هذه العلوم ، التى لا تتعرض للدين فى جوهرها ، قادرة على الاغراء بالتقدم فى طريق الفلسفة .

وأول هذه العلوم الرياضيات . أما الحساب فلم يكن لأحد أن يذمه إلا قليلا جداً ، لأن الاشتغال به من مستلزمات علم الفرائض ، فالشريعة إذاً تقضى بتعلمه . والحسابات المعقدة التى يفترضها ممارسة هذا الفرع من فروع التشريع ، تجعل الحساب علماً مساعداً للخبراء فى التوريث ، لا يمكن لهم أن يستغنوا عنه . ولهذا فإن من المعتاد أن يوصف الواحد منهم بوصف « الفرضى الحاسب » ، أى العالم بأحوال التوريث والعالم بالحساب[١] فى آن واحد .

وعلى العكس من ذلك كانت الهندسة على وجه التخصيص من بين العلوم الرياضية مبعثاً لبلبلة خواطر أهل السنة باعتبارها فرعا مميزاً يحمل طابع علوم الأوائل . فكان القوم يشعرون بشىء من القلق بازاء الأشكال الهندسية . فهذه هى الأشكال الدائرية المعروفة باسم « دوائر العروض » المستخدمة فى

---

(١) « المجلة الألمانية لنقد الكتب » DLZ ص ٧١٩ ؛ راجع بروكلمن ج ٢ ص ١٦٧ (سبط المارديني) ، وراجع الكتاب نفسه ص ٢١١ (أبو العلاء البهشتى) . [يشير المؤلف هنا إلى كتاب « وسيلة الطلاب فى معرفة الأوقات بالحساب » للمارديني الموجود منه نسخة خطية ببنشن واستامبول ، وإلى كتاب « ما لابد للفقيه من الحساب » للبهشتى الموجود منه نسخة خطية بالمتحف البريطانى برقم ١٣٤٦ وفى بتفيا برقم ٦١٠ فى ملحق فهرست كتبها] .

شرح علم العروض ، نراها قد بدت لسذّج الايمان فى زمان أبى نواس كأنها زندقة ، وحكم بالحاد واحد كان لديه كتاب فيه رسومات عروضية [١]. وفى العصور المتأخرة أثارت الأشكال الهندسية الموجودة فى أحد كتب ابن الهيثم الفلكية الخوف فى نفس أحد المتعصبين [٢].

وإنا لنجد رأى أهل السنه فى عصر متقدم ضد الهندسة والبرهان القياسى معاً ، قد عبر عنه فى رسالة هزلية بعث بها أحد ظرفاء بغداد وهو حمد بن ثوابة (المتوفى حوالى سنة ٢٧٣ — ٢٧٧) إلى صديق له كان قد أرسل إليه معلماً نصرانياً أولا ، ثم آخر مسلماً من بعد ، كى يعلمه مبادىء الهندسة . وفى مستهل هذه الرسالة مباشرة يسخر التلميذ بمبادىء هذا العلم الذى أريد له تعلمه كى يصير زنديقاً ، ويلوم صديقه لأنه قذفه بهذين الرجلين من أجل زعزعة إيمانه الدينى بطريقة مُقَنَّعة .[٣] نعم إن الموقف كله قد اخترع اختراعا من أجل الدعابة والمزاح ، إلا أن هذا المزاح وتلك الدعابة تشيران إلى رأى سائد فى طبقات واسعة ، أراد هذا الماجن العابث أن يسخر بسذاجة إيمانها ويعبث .

وبعد هذا العصر بزمان ليس بالطويل نرى أبا الحسين بن فارس يعبر حقا عن شعور عام موجود فى الدوائر السنية ، حين يتحدث عن خطر الهندسة على الدين . ففى كتابه الذى أهداه إلى الوزير العالم الصاحب بن عبّاد (وهو من أعداء علوم الأوائل ، كما سنرى بعد حين) ، ونعنى به كتاب « الصاحبى فى فقه اللغة وسنن العرب فى كلامها » ، يتحدث فى أحد مواضعه ، وقد أوضحت هذا الموضع وشرحته من قبل فى كتابى « دراسات إسلامية » جـ ١ ص ٢١٤ ، عما اختصت به العرب من العلوم ، وفيه يرد على هؤلاء الذين

(١) الأغانى جـ ١٧ ص ١٨ س ٩ من أسفل .
(٢) القفطى طبع برلن ص ٢٢٩ .
(٣) ياقوت ، الكتاب المذكور ، جـ ٢ ص ٤٦



ينكرون على العرب أسبقيتهم فى إيجاد نحو مفصل وشعر موزون ، ويدّعون الأسبقية فى هذا لليونان ، ذاكرين كلاما فيه نسبوه « إلى قوم (فلاسفة اليونان) ذوى أسماء منكرة [١] بتراجم [٢] بشعة لا يكاد لسان ذى دين ينطق بها » . والحق أن فضل السبق فى هذا كله راجع إلى العرب ، لا « إلى هؤلاء الذين ينتحلون معرفة حقائق الأشياء [٣] من الأعداد والخطوط والنقط ، التى لا أعرف لها فائدة غير أنها ، مع قلة فائدتها ، ترق الدين ، وتنتج كل ما نعوذ بالله منه » .

ويودنا طبعاً أن نستمع إلى ما يقوله الغزالى فى هذا الصدد ، وهو الذى درس الرياضيات ، ولا بد وأن رأيه فى صلتها بالأمور الدينية كان هو الرأى المعتمد . يرى الغزالى أن العلوم الرياضية ، وهى مفيدة فى ذاتها ، لا « يتعلق

---

(١) كثيراً ما أشار خصوم الفلسفة فى أسلوب تهكمى إلى ما تحدثه أسماء الفلاسفة الطنانة المنكرة من روع فى النفوس تجعل الناس ينخدعون بها . فيقول الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » (القاهرة سنة ١٣٠٢) ص ٣ س ١ : « وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسامى هائلة كسقراط وبقراط وأرسطاطاليس وأمثالهم » . وثمة مواضع أخرى أوردت فى « مجلة الدراسات اليهودية » RÉJ المجلد رقم ٣٣ ، تعليق رقم ٢ .

(٢) أما أن الفلاسفة قد بهرتهم أسماء (ترجمة معناها اسم) كتب أرسطو وهالتهم ، فهذا ما أخذه عليهم ابن قتيبة فى أدب الكاتب (طبع جرينرت Grünert ص ٣) فى أسفلها . وهذه الغرابة يجدها خصوم العلوم اليونانية فى مصطلحاتها كذلك . وأوضح مثال لهذا ما قاله أبو سعيد السيرافى فى المناظرة التى جرت بينه وبين متى بن يونس القنائى الفيلسوف فى قيمة منطق أرسطو (أوردها ياقوت ، الكتاب المذكور ، القسم الأول من الجزء الثالث ص ١١٩) . ونرى الجاحظ يسخر (« الحيوان » ج ٣ ص ١١) من مصطلحات القائلين بالجوهر الفرد (ولم يكن منهم لأنه كان من تلاميذ النظام) ؛ راجع « البخلاء » ص ١٣٩ س ١٦ ، « والبيان » ج ٢ ص ٨ س ١٨ . وفى هذه الأحوال كلها استعمل لفظ « هال » كما فعل ابن فارس هنا . كذلك يقول الجاحظ عن المانوية إنهم يريدون أن يهولوا بألفاظهم الغريبة ، فى كتاب الحيوان ج ١ ص ٢٩ س ٢٦ : « والتهويل بعمود الصبح الخ » ؛ ثم فى الكتاب نفسه ج ٣ ص ١١٣ س ٣ من أسفل يقول « إن الزنادقة أصحاب ألفاظ فى كتبهم وأصحاب تهويل » .

(٣) راجع أيضاً ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٢ ص ٤٥ س ٢ ، حيث يذكر أن إقليدس كتب كتاباً فيه « أشكال تدل على حقائق الأشياء المعلومة والمغيبة » .

شيء منها بالأمور الدينية نفياً وإثباتا ، بل هي أمور برهانية ، لاسبيل إلى مجاحدتها » وعلى الرغم من هذا كله فقد نجمت عنها آفتان[1]. وذلك أن « من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها ، فيحسنُ بسبب ذلك اعتقادُه في الفلاسفة ، فيحسب أن جميع علومهم في الوضوح وفي وثاقة البرهان كهذا العلم [الرياضي] ، ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ماتداولته الألسنة ، فيكفر بالتقليد المحض ، ويقول : لو كان الدين حقاً لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم » ! وعبثاً يقال له إن الفلسفة والدين ميدانان من ميادين المعرفة مختلفان ، وأن المرء يمكن أن يكون حاذقا في أحدهما ، دون أن يكون حاذقا في الآخر ، هذا إلى أن طريقة التدليل عند صاحب الرياضيات غيرها عندصاحب الآلهيات ، فالأول طريقته برهانية ، أما الثاني فطريقته تخمينية . ويعرف ذلك من جرّب كلام الأوائل في الرياضيات والآلهيات وخاض فيه . فاذا قيل هذا للذى وثق بالفلاسفة ثقة عمياء ، « لم يقع منه موقع القبول ، بل تحمله غلبة الهوى ، وشهوة البطالة وحبُّ التكايس على أن يصرّ على تحسين الظن بهم في العلوم كلها . فهذه آفة عظيمة لأجلها يجب زجر كل من يخوض في تلك العلوم . فانها ، وإن لم تتعلق بأمر الدين ، ولكن لما كانت من مبادىء علومهم ، يسرى إليه شرهم وشؤمهم . فقلّ من يخوض فيه [أى العلم الرياضي] إلا وينخلع من الدين وينحل عن رأسه لجام التقوى[2] » .

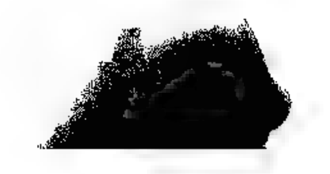
ثم نرى الغزالى في كتاب آخر يطرد الرياضيات من دائرةالعلوم التي يجوز للمسلم أن يشتغل بها طرداً فيه من العنف وعدم التحفظ الشيء الكثير . فهو في أحد كتبه[3] يتحدث عن آفات المناظرة ، ولا يرضى بأن يكون مافي هذا

---

(١) سنورد هنا واحدة من الآفتين اللتين تحدث عنها فحسب .

(٢) « المنقذ » ص ٩ .

(٣) « فاتحة العلوم » (القاهرة ، المطبعة الحسينية ، سنة ١٣٢٢) ص٥٦ .



الفن من فائدة تشحيذ الخواطر[١] سببا فى مدح هذه الرياضة العقلية يطغى على ماله من نتائج ضارة، ومايحدثه من الاتصاف بصفات مذمومة (مثل الكبر والعجب والرياء والمباهاة والحسد الخ) .

« فان الشيء إذا كانت له منفعة واحدة وآفات كثيرة فلايجوز التعرض لآفاته ، لتلك المنفعة الواحدة ، فالخمر مثلا لاشك فى مالها من نفع « فى تعديل المزاج وتقوية الطبع وتقوية الدماغ ، والميسر فى تشحيذ الخاطر ، ومع ذلك فهما محرمان . « بل الرياضة باللعب بالشطرنج ، يشحذ الخاطر ، فلا يجوز الاشتغال به والتعرض لآفاته ، وكذلك النظر فى علم أقليدس والمجسطى ودقائق الحساب والهندسة والرياضة بها يشحذ الخاطر وتقوى النفس و [مع ذلك] نحن نمنع منها لآفة واحدة وهى أنها من مقدمات علم الأوائل ، ولهم مذاهب فاسدة وراءها . وإن لم يكن فى نفس علم الهندسة والحساب مذهب فاسد متعلق بالدين ، ولكن نخاف منه الانجرار إليه » .

وإلى هذه النتيجة عينها انتهى فى الواقع بعض المتدينين . فيروى مثلا عن رجل اسمه محمد بن يونس البهرانى الأربلى (المتوفى سنة ٥٨٥) ، الذى اشتهر خصوصاً كلغوى ، أنه اشتغل ببعض علوم الأوائل ، وحلّ شكوك اقليدس ، وأقبل على دراسة المجسطى لبطليموس إقبالا صادف فيه بعض النجاح[٢] ، ولكنه فى النهاية انتهى إلى أن ثمار هذه العلوم مُرّجناها ، وأنها تفضى إلى غايات مذمومة كلها[٣] .

---

(١) فى « الإحياء » ج ١ ص ٩٥ س ١٧ ، يتحدث الغزالى عن « تشحيذ الخواطر » عن طريق علم الكلام ، وراجع أيضا عنوان كتاب « شحذ الفطنة » ، ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٢ ص ٧٤ ، السطر السابق على الأخير . كذلك نرى محي الدين بن العربى يأخذ على الفقهاء فى عصره أنهم يشتغلون بالجدال «ينوون فى ذلك تلقيح خواطرهم» ، « الفتوحات المكية » (القاهرة سنة ١٣٢٩) ج ٤ ص ٤٥٩ س ١٢ .

(٢) ويقال عن مثل هذا العالم إنه « مجسطى أوقليدسى » ، ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٢ ص ١٦٠ س ٧ ؛ راجع وصف الفهرست لأسدهم بأنه «اقليدسى» ، ص ٢٨٥ س ١٢ .

(٣) السيوطى ، « بغية الوعاة » ص ١٢٤ : « ثم رأى أن ثمرة هذا العلم مر جناها ، وعاقبته مذموم أولاها وأخراها » .

وبينما استطاع الفلاسفة الأفلاطونيون المحدثون أن يوجدوا مجالا للاعتراف بعلم التنجيم في داخل الاسلام بقولهم إن « القدر » هو موجبات أحكام النجوم ، و « القضاء » هو علم الله السابق بما يوجبه أحكام النجوم[1] نرى أن علم الكلام قد اتخذ بإزاء علم التنجيم موقف الانكار[2] له . وذلك لأنه رأى في التسليم بأن للنجوم تأثيراً علّيّاً في أحداث الكون إنكاراً للمبدأ الرئيسي القائل بأن الله هو العلة الوحيدة والمباشرة لكل الاحداث[3] ؛ وفي هذا كان المعتزلة والأشاعرة متفقين كل الاتفاق . فنرى أحد المعتزلة المتقدمين ونعني به أبا الحسن البرذعي ، يفسر قولا منسوباً إلى النبي هو : « إذا ذكرت النجوم فأمسكوا » ، بأنه أمرٌ بعدم إضافة أحداث الكون إلى فعل النجوم

---

(١) إخوان الصفا ، ج ٤ ص ١٤٦ ، وراجع « سقوط القضاء من النجوم » الوارد في بروكلمن ج ١ ص ٢١٩ س ٢٣ . ومما يدل عليه قول الشخص هو وقضاء الله شيء واحد : « وقد دل مولده على ذلك ، وذلك لا تسلم عنه قضاء الله » ، ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٥ ص ٣٦٠ س ٤ .

(٢) إخوان الصفا ج ١ ، ص ٧٤ ، س ٩ من أسفل حيث يقرأ : « أهل الجدل يتركون الخ ... »

(٣) أبو حيان التوحيدي ، « المقابسات » (طبعة بمبى) ص ٥ س ٤ : « ولا يكون مذهب ما زعم أرباب الكلام والذين يأبون تأثير هذه الأجرام العالية في هذه الأجسام السافلة ، ويثبتون الوسائط والوصائل ، ويدفعون العلل والعوامل » . [يختلف نص طبعة السندوبي (القاهرة سنة ١٩٢٩ ص ١٢٤ س ١ — ٣) عن هذا النص اختلافاً كبيراً ولأرجح عندنا أنه أصح من نص طبعة بمباى ، وهاك هو : « [هذا إذا كانت الأحكام صحيحة ومدركة محققة ، أو مصيبة محققة ، ومعروفة مخصصة] ، ولم يكن المذهب ما زعمه [الضمير هنا يعود على قوله في بدء الفقرة : « فمتى أفضى هذا الفاضل النحرير والحاذق البصير ، إلى هذا الحد والغاية ، كان عنده عارياً من الثمرة ، خالياً من الفائدة ...] ، وأرباب الكلام والذين يأبون تأثير هذه الأجرام العالية في هذه الأجسام السافلة ، ويثبتون الوسائط والوصائل ... »] . راجع كتابي « محاضرات في الاسلام » ص ١٣٠ ، س ١٥ من أسفل ، فيما يتعلق بإحدى الصيغ التي تدل من أجل أن تؤثر النجوم تأثيراً عينياً .

وتصرفها كما يفعل «جهال الفلاسفة»[1]. وكذلك كتب متكلم معتزلى شيعى هو حسن ابن موسى النوبختى (فى أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع) كتاباً فى «الرد على المنجمين»، ثم أنه رد على الجبائى لأن الجبائى لم يكن فى رده على المنجمين قوياً حازماء وإنما اكتفى باتخاذ وجهة نظر الشكاك[2]. أما الأشاعرة فرأى مؤسس المذهب هو الأساس المعتمد، وهو الذى ألف كتاباً فى الرد على القائلين بـ «إضافة الأحداث إلى النجوم وتعليق أحكام السعادة بها»[3]. وهذا الرأى قد ظل رأى الأشاعرة السنيين[4]. كذلك الشافعى يروى عنه وهو الواسع العلم جدا، أنه اشتغل بعلم النجوم[5] فى شبابه، ولكنه لما تقدمت به السن أنكر على نفسه هذا الاشتغال بهذا العلم[6]. ثم إنه عُدَّ السبب فى استهتار أبى معشر البلخى (المتوفى سنة ٢٧٢ هـ = سنة ٨٨٥ م) بالدين، بعد أن كان قبل اشتغاله بهذا العلم من الأتقياء الصالحين. ذلك أن أبا معشر

---

(١) «المعتزلة»، طبع ت. و. أرنولد (ليبتسك سنة ١٩٠٢) ص ٥٣، س ٨.

(٢) النجاشى، «كتاب الرجال» (طبعة بومباى سنة ١٣١٧): كتاب الرد على المنجمين؛ فان أبا على تجاهل فى رده على المنجمين ... راجع أيضاً المعتزلة، الطبعة المذكورة، ص ٥٥ س ١٠، ص ٥٨، س ٦ من أسفل.

(٣) ابن عساكر، أورده ميرن Mehren فى كتابه عن الأشعرى.. Exposé ص ١٠١ س ٨ من أسفل. كذلك يرد على كتاب الآثار العلوية لأرسطو: «نقض كتاب الآثار العلوية على أرسطاطاليس»، الكتاب المذكور (تأليف ميرن) ص ٨٠٢ س ١٣.

(٤) يهمنا أن نشير هنا إلى كتاب أبى بكر الخطيب البغدادى (المتوفى سنة ٤٦٣ [ورد خطأ مطبعى فى بروكلمن جـ ١ ص ٣٢٩ فذكر هذا التاريخ هكذا: سنة ٤٠٣]) المسمى بكتاب «القول فى النجوم»، راجع السبكى، «طبقات الشافعية» جـ ٢ ص ٢٣٥ س ١٠ وص ٣١٩ س ١٧.

(٥) يروون عنه أنه فى افتخاره بعلمه بحضرة الرشيد ذكر أنه عالم بالنجوم يعرف منها «البرى من البحرى، والسهلى، والجبلى، والفيلق والمصبح»؛ والظاهر أن معرفته بهذا العلم كانت بالأحرى متعلقة بعلم الفلك من هذا الباب (أورده ياقوت، طبع مرجليوث جـ ٦ ص ٣٧٢ س ١٠).

(٦) السبكى، الكتاب المذكور، جـ ١ ص ٢٤٣؛ ص ٢٥٨ س ٩؛ أبيات فى ذم علم النجوم، ياقوت، الكتاب المذكور ص ١٩٧.

كان فى أول أمره من أصحاب الحديث — حتى قيل عنه أنه كان يغرى العامة بالكندى الفيلسوف[1] — ، ثم عزم على الرحلة من بلده خراسان إلى مكة للحج . وبينما هو فى طريقه إلى مكة زار مكتبة الوزير على بن يحيى بن المنجم « وتعلم فيها علم النجوم ، وأغرق فيه حتى ألحد . وكان ذلك آخر عهده بالحج وبالدين والاسلام أيضاً[2] » .

ونرى أن الليث بن المظفر ، وهو حفيد نصر بن سيار المشهور أحد الولاة فى الأيام الأخيرة للدولة الأموية فى الشرق ، ومحرر كتاب العين للخليل ابن أحمد ، يقول عن نفسه إنه اشتغل بتحصيل جميع فروع العلم ، فيما عدا علم النجوم ؛ لا لأنه كان عاجزاً عن تحصيله ، ولكن لأنه رأى أن العلماء يكرهونه[3] .

ولم يكن هذا قاصراً على التنجيم فحسب ، على الرغم مما كان هنالك من تفرقة مستعملة بين الاصطلاحين : علم النجوم وعلم الهيئة[4] . فان المؤمنين من أهل السنة لم يكونوا راضين كل الرضا عن الفلك العلمى أيضاً . فعلى الرغم مما لمعرفته من فائدة فى إقامة بعض الشعائر الدينية (كتحديد مواعيد الصلاة بالدقة[5] — علم الميقات — ، وتحديد القبلة — سمت القبلة —) ومن استعماله بهذا المعنى فى كتبهم ، إلا أنه من علوم الأوائل ، أى من العلوم التى لم تنبت فى التربة التى نبتت فيها العلوم الشرعية ، وكفى هذا لكى يكون علماً متهماً . بل إن مفسراً متكلما كبيراً ، قريباً كل القرب من الفلسفة ، كالفخر الرازى لم يكن يثق بعلم

(١) القفطى ص ١٥٣ س ١٥ .

(٢) ياقوت ، الكتاب المذكور ج ٥ ص ٤٦٧ س ١٠ .

(٣) ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٦ ص ٢٢٥ : « وما عجزت إلا أنى رأيت العلماء يكرهونه » .

(٤) مثلا « الفهرست » ص ٢٧٩ س ١٥ : « يشار إليه فى علم النجوم ويسمى فى علم الهيئة » .

(٥) كان يرعى فى من يعينون بوظيفة « موقت » أن يكون عالماً بالفلك ، راجع مثلا ما فى بروكلمن ج ٢ ص ١٢٦ س ٦ من أسفل .

الفلك كثيراً ، على الرغم من اعترافه بعلم التنجيم : فيقول إنه لا سبيل إلى معرفة عالم السموات إلا عن طريق النقل والإخبار[١] .

والحق أنهم وجدوا فى مواضع من علم الفلك مقدّمات وأقوالا لا يمكن التوفيق بينها وبين مافى الاسلام توفيقاً حقيقياً . فالسلطان السنى خوارزم مشاه يرى ما أخبره به أحد الرحالة عن بلادٍ « الشمسُ طالعة فيها فى منتصف الليل » الحادأ وقرمطة ؛ فان صحة هذا الخبر تقتضى الشك فى صحة قواعد مواقيت الصلوات المختلفة[٢] . إلا أن البيرونى العظيم ، الذى كان يعيش آنئذ فى بلاط السلطان ، طمأنه على صدق ما أخبر به هذا الرحالة[٣] . ثم كيف يتفق مع حقائق علم الفلك أن تشرق الشمس من المغرب ، وقد ورد هذا فى الحديث باعتباره علامة من علامات الساعة ؟ يرد محمد بن يوسف الكرمانى (المتوفى سنة ٧٨٦) على من أنكروا إمكان هذه الظاهرة ، معتمدين على القول بأن قوانين حركات الأفلاك ثابتـــة لا تتغير ، بقوله فى كتابه « الكواكب الدرارى فى شرح البخارى » ، إن مبادىء أهل الهيئة مردودة ، « وقواعدهم منقوضة ، ومقدماتهم ممنوعة » ، وهم أنفسهم اعترفوا بأن تغير المشرق والمغرب ليس بمستحيل[٤] .

والآن فاذا كان موقف أهل السنة عامة بإزاء دراسة الطبيعيات ؟

إن الغزالى نفسه ، وهو الذى لم يشأ التسليم ، وهو يحارب الفلسفة ، بأن هناك تعارضاً بين الحقائق الفلكية التى ثبتت رياضياً ، وبين الأحاديث ، وكان أميل إلى اعتبار الأولى صحيحة لا سبيل إلى دحضها ، مفضلا التضحية

---

(١) « مفاتيح الغيب » (بولاق سنة ١٢٨٩) ج ٦ ص ١٤٩ : « والحق أنه لا سبيل إلى معرفة السموات إلا بالخبر » .

(٢) هذه المسألة هى فى الواقع موضوع المسائل الدينية الفقهية التى ذكرها حسن العباسى فى كتابه الوارد ذكره فى كتابى « مباحثات فى الفيلولوجيا العربية » ج ١ ص ٢١٥ *Abhandlungen zur arabischen Philologie.*

(٣) ياقوت ، الكتاب المذكور ج ٦ ، ص ٣١٠ .

(٤) أورده القسطلانى ج ٩ ص ٣٢٤ فى أسفل .

بصحة الأحاديث المتناقضة ، أو لاجئاً بالتأويل المؤدى إلى التوفيق بينهما[1] ، فقول إن الغزالى كان أقل ثقة بالطبيعيات منه بالفلك . فإنه يقول « وأما الطبيعيات فالحق فيها مشوب بالباطل ، والصواب فيها مشتبه بالخطأ ، فلا يمكن الحكم عليها بالغالب والمغلوب »[2]. وهذا الرأى المطبوع بطابع الشك المشوب بالخوف أمكن أن يفسح المجال لكى يجيب من بعدُ ، عن السؤال الذى وضعناه ، أحدُ كبار رجال الشافعية ، ونعنى به شهاب الدين بن حجر الهيتمى ، وكانت إجابته هاتيك ملحقة بتحريمه علم التنجيم . قال ابن حجر : « وأما البحث فى الطبيعيات فإن أريد به معرفة الأشياء على ما هى عليه على طريق أهل الشرع ، فلا منع منه ، وليس مشابها للتنجيم المحرّم ؛ وإن أريد به معرفة ما هى عليه على طريق الفلاسفة ، فهو حرام ، لأنه يؤدى إلى مفاسد ، كاعتقاد قدم العالم ونحوه مما لا يخفى من قبائحهم ، وحرمته حينئذ مشابهة لحرمة التنجيم المحرم : حيث أفضى كل منهما إلى المفسدة ، وإن اختلفت نوعا وقبحا »[3].

— ٤ —

وكان لأهل السنة بإزاء المنطق اليونانى موقف خطير ، أخطر بكثير من موقفهم بإزاء بقية علوم الأوائل . فبينما كان عدم الثقة بإزاء العلوم اليونانية الأخرى يبدو فى العناية بالتحذير منها فحسب ، ظهر الكفاح ضد المنطق فى صورة معارضة خطيرة كل الخطورة . فالاعتراف بطرق البرهان الارسطاطاليه اعتبر خطراً على صحة العقائد الايمانية ، لأن المنطق يهددها تهديداً جدياً كبيراً . وعن هذا الرأى عبّر الشعورُ العام لدى غير المثقفين فى هذه العبارة التى جرت مجرى المثل : مَنْ تَمَنْطَقَ تَزَنْدَقَ[4] .

(١) « تهافت الفلاسفة » ص ٤ س ١٧ وما بعده .

(٢) « مقاصد الفلاسفة » (طبع صبرى الكردى ، القاهرة سنة ١٣٣١) ص ٣ .

(٣) « فتاوى حديثية » (القاهرة ، الميمنية سنة ١٣٠٧) ص ٣٥ .

(٤) محمد بن شنب ، « الأمثال العربية فى الجزائر والمغرب » ج ٢ (باريس ١٩٠٦) ص ٢٨٣ *Proverbes arabes de l'Algerie et du Maghreb* .

والظاهر أن الفارابى — وفضله الرئيسى راجع خصوصا إلى شروحه لكتب أرسطو المنطقية وتبسيطها — قد قصد إلى معارضة هذا الرأى المتسلط على الأذهان ، حين كتب دفاعا عن المنطق (لم يصل الينا) ، جمع فيه طائفة من أقاويل النبى يمكن أن تستخدم للحكم ، من وجهة نظر الدين ، حكما فى صالح المنطق[١].

وكان للمتكلمين نصيب وافر فى العمل على ذم المنطق من وجهة نظر الدين . وهم قد خرجوا على قواعد البرهان القياسى فى محاولاتهم ، واعتقدوا أنهم يستطيعون تأييد أقوالهم بمقدمات لا مبرر لها غير اشتهارها أو تواضع المتعصبين لنصرة المذاهب عليها من غير برهان ، ومن غير كونها أولية واجبة التسليم ».[٢] وكان هذا سببا فى ازدراء الارسطاليين المسلمين لهم[٣]. ومن دوائر المتكلمين ، سواء المعتزلة منهم والأشاعرة ، خرجت كتب عديدة ضد الفلسفة عموما ، والمنطق على وجه التخصيص[٤]. واخوان الصفاء ، ولعلهم أن يكونوا فى هذا مغالين بعض الغلو ، يتهمون المتكلمين (ويقصدون

---

(١) ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ١٣٩ س ١٥ : « كلام جمعه من أقاويل النبى صلعم يشير فيه إلى صناعة المنطق » .

(٢) راجع نشرتنا لكتاب « معانى النفس » ص ١٣ [هذا كتاب فى الأخلاق ، نسب خطأ إلى باخيا بن باقودا الفيلسوف اليهودى ؛ وهو باللغة العربيـة بحروف عبرية ، نشره جولدتسيهر سنة ١٩٠٧ فى « أعمال الجمعية الملكية للعلوم بمدينة جيتنجن » ، قسم الدراسات الفلسفية والتاريخيـة ، سلسـلة جديدة ، المجلد التاسع ، عدد رقم ١ ، برلين ، ليدمن ، ٦٣ + ٦٩] وراجع ما يقوله الغزالى ، « معيار العلم » ص ١٣١ س ١١ : « ترى تناقض أكثر أقيسة المتكلمين . فانهم ألفوها من مقدمات مسلمه لأجل الشهرة ، أو لتواضع المتعصبين لنصرة المذاهب عليها ، من غير برهان ، ومن غير كونها أولية واجبة التسليم » . وراجع « ميزان العمل » (القاهرة ، مطبعة كردستان سنة ١٣٢٨) ص ١٦٠ س ٨ .

(٣) راجع كتابى « محاضرات فى الاسلام » ص ١٢٩ :

(٤) يكفى أن نذكر مثلا كتاب « الرد على أهل المنطق » للنوبختى (النجاشى ، الكتاب المذكور ، ص ٤٧) .

المعتزلة) بأنهم يقولون بأنه لا فائدة فى علم الطب[١]، وأن علم الهندسة[٢] عاجز عن معرفة حقائق الأشياء[٣]، وأن علم المنطق والطبيعيات كفر وزندقة، وأن أهلها ملحدون »[٤] . ونستطيع أن نوضح هذه التهمة بمثال واحد ، وهو ما رواه الفيلسوف أبو حيان التوحيدى فى كتابه « مثالب الوزيرين[٥] » عن موقف الصاحب اسماعيل بن عباد (المتوفى سنة ٣٨٥) العالم ، وزير آل بويه ، وكان من أنصار مذهب المعتزلة المتعصبين تعصبا دفعه إلى أن يجعل هذا المذهب الدينى المذهب السائد فى أيام وزارته[٦] . وهذا الكتاب طعن فى الصاحب وفى زميله أبى الفضل بن العميد ، وكان شؤماً على من يقتنيه[٧].

قال أبو حيان بعد أن وصف كثرة معارف الصاحب السطحية وسرعة بديهته فى أسلوب تهكمى : « والغالب عليه (أى على الصاحب) كلام المتكلمين المعتزلة ، وكتابته مهجنة بطرائقهم ، ... وهو شديد التعصب على أهل الحكمة والناظرين فى أجزائها ، كالهندسة والطب والتنجيم والموسيقى والمنطق والعدد ، وليس له من الجزء الإلآهى خبر ، ولا له فيه عين ولا أثر »[٨].

وكتب الشيعة تنسب العبارة الآتية إلى الإمام عبد الله (أى جعفر

---

(١) ممن صرحوا بعدوتهم لعلم الطب ، الجاحظ ؛ ولمحمد بن زكريا الرازى الطبيب المشهور كتاب فى « الرد على الجاحظ فى نقض الطب » (الفهرست ص ٣٠٠ س٢٤) ؛ راجع « مجلة ڤينا لمعرفة المشرق » WZKM المجلد رقم ١٣ ص ٥٣ ، تعليق رقم ٣ .

(٢) ربما كان هذا راجعاً إلى ميل إلى الشك عند المتكلمين .

(٣) راجع قبل ص ١٤٠ تعليق رقم ٣ .

(٤) « رسائل إخوان الصفاء » (طبعة بمبى) ج ٤ ص ٩٥ فى أسفل : « إن علم الطب لا منفعة فيه ؛ وإن علم الهندسة لا حقيقة لها (هكذا) ؛ وإن علم المنطق والطبيعيات كفر وزندقة ، وإن أهلها ملحدون » .

(٥) راجع « مجلة الجمعية الآسيوية الملكية » JRAS ، سنة ١٩٠٩ ص ٧٧٥ .

(٦) راجع مجلة « الإسلام » المجلد رقم ٣ ص ٢١٤ .

(٧) أورده السيوطى فى « بغية الوعاة » ص ٣٤٨ فى السطر الأخير : « وهذا الكتاب من الكتب المحدودة ، ما ملكه أحد إلا وتعكست أحواله » . راجع أميدروز ، « مجلة الإسلام » ، المجلد المذكور ، ص ٣٤٥ .

(٨) ياقوت طبع مرجليوث ، ج ٢ ص ٢٧٦ .

الصادق) : « إن الناس لا يزال بهم المنطق حتى يتكلموا فى الله ؛ فاذا سمعتم ذلك فقولوا لا إله إلا الواحد الذى ليس كمثله شىء[1] » . وهنا يجب ألا يفوتنا أن نلاحظ أن هذا التحذير من المنطق صادر عن فرقة تتجه فى العقائد اتجاه مذهب المعتزلة .

— ٥ —

ولكن على الرغم من كل ما رأيناه من أن المنطقى — وهذا لقب المتخصصين فى المنطق[2] — لم يكن ينظر اليه أهل السنة بعين الرضى ، فانا نستطيع مع ذلك أن نشاهد أن بعضاً من أئمة رجال الدين قد تحدثوا بخير عن الاشتغال به اشتغالا يقوم على الدراسات التى وجدت فى العصر العباسى الأول[3] ، وانهم قد انتفعوا به فى خدمة الكلام والدراسات الدينية .

---

(١) الكلينى ، « أصول الكافى » (بمباى سنة ١٣٠٢) ص ٥٢ س ١٠ . وهذه العبارة تذكرنا بالحديث الذى وضعه أهل السنة وقد أوردناه فى « مجلة الجمعية المصرية الألمانية » ، المجلد رقم ٥٧ ص ٣٩٣ س ١٤ .

(٢) وقد يستعمل أحيانا كلقب دائم لهؤلاء العلماء ، فمثلا يحيى بن عدى المنطقى ، أبو سليمان المنطقى ؛ والأخير كان مركزا لدائرة من الفلاسفة ، جمع أبو حيان التوحيدى فى « المقابسات » مجالسها (راجع دى بور « تاريخ الفلسفة فى الاسلام » ص ١١٤ وما يليها [= ١٥٥ وما يليها من الترجمة العربية]) ؛ ونحن نجد إلى جانب جمع المذكر السالم للفظ « منطقى » جمع التكسير : « المناطقة » (ومن المؤكد أن هذا كان بتأثير لفظ « الفلاسفة » تأثيراً لفظياً شكلياً) عنـد الشعرانى فى « لطائف المنن » جـ ١ ص ١٢٤ س ٥ من أسفل : « كما هو مقرر فى كتب المتكلمين والمناطقة وأهل الهندسة » .

(٣) إلا أن الـكتاب الذى أمر الخليفة المعتضد أبا اسحاق الزجاج بتفسيره تفسيراً لم تخرج منه إلا نسخة واحدة خاصة بخزانة المعتضد ، ونال الزجاج من أجله مكافأة من الخليفة ، نقول إن هذا الـكتاب لم يكن موضوعه علم المنطق ، كما قد يستنتج من عنوانه الذى ورد فى روايات كثيرة هكذا : « جامع المنطق » . فان ما أورده الفهرست ص ٦٠ من وصفه لايمكن أن ينطبق إلا على كتاب فى اللغة ، وهذا يبرر تفضيل قليحل للقراءة : « جامع النطق » ، وهى قراءة أوردها ياقوت أيضاً (طبع مرجليوث جـ ١ ص ٥٧ س ٣ من أسفل) . ولو أنه من الصحيح أيضا أن أحد تلاميذ الزجاج ، واسمه محمد بن اسحق أبا النصر الـكندى ، قد اشتهر بأنه « كان عالما بالهندسة ، قيما بعلوم الأوائل » ، التنوخى فى ياقوت ، الـكتاب المذكور ، جـ ٦ ص ٤٠٧ س ٨ .

وهنا نستطيع أن نلقى نظرة على الاسلام فى الغرب أيضاً . فنرى بعد موت الخليفة الحكم (سنة ٣٦٦ هـ) الذى عنى بعلوم الأوائل وعمل على انتشارها والاقبال عليها ، أن المنصور بن أبى عامر قد أمر باحراق جميع الكتب المؤلفة فى العلوم القديمة ، وبخاصة المنطق وعلم النجوم ، وكان المنصور يعتمد فى تأييد حكمه على رجال الدين[1]. إلا أننا نشهد بعد هذه المظاهرة الصادرة عن التعصب أن واحداً من أشد المتحمسين لنصرة السنة بمعناها الضيق ، هو ابن حزم ، كان من المؤيدين لعلم المنطق تأييداً مصدره الاعجاب وليس ابن حزم بوجه عام عدواً للفلسفة ؛ فهو يصرح بأن الفلسفة الحقيقية غايتها إصلاح النفس ، وتلك الغاية بعينها هى غاية الشريعة ؛ فلا تعارض إذاً بين الاثنتين ، وليس ينكر الشريعة إلا الذين يزعمون أنهم ينتمون إلى الفلسفة ، وواقع الأمر أنهم بمعانى الفلسفة حقاً جاهلون[2] . ولدراسة المنطق فى نظر ابن حزم قيمة خاصة فنراه يقول[3] إن : « الكتب التى جمعها ارسطاطاليس فى حدود الكلام (؟ — يقصد قواعد المنطق) ... كلها كتب سالمة مفيدة ، دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته ، عظيمة المنفعة فى انتقاد جميع العلوم . وعظمُ منفعة الكتب التى ذكرنا فى الحدود (أى القواعد المنطقية) فى مسائل الأحكام الشرعية (أى يظهر عظم منفعتها فى مسائل الأحكام الشرعية) : بها يتعرف كيف يتوصل إلى الاستنباط (الصحيح) ، وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها ؛ وكيف يعرف الخاص من العام ، والمجمل من المفسر ؛ وبناء الألفاظ بعضها على بعض ، وكيف تقديم المقدمات وانتاج النتائج ؛ وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبداً ، وما يصح مرة وما يبطل أخرى ، وما لا يصح البتة ؛ وضرب الحدود التى من شذ عنها كان

---

(١) تجد وصفاً مفصلا لاحراق هذه الكتب ، فى « طبقات الأمم » لصاعد ، طبع شيخو (بيروت سنة ١٩١٢) ص ٦٦ وما يليها .

(٢) كتاب « الملل » طبعة القاهرة ج ١ ص ٩٤ .

(٣) « الملل » ج ٢ ص ٩٥ .

خارجاً عن أصله ، ودليل الاستقراء ، وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملته عنه » . وهو يشير أيضاً إلى الكتب التي ألفها في حدود المنطق ، وفي رده على الاعتراضات التي وجهها القائلون بأن العالم قديم إلى من يقولون بأنه محدث ، يقول إن هذه برهنة وهمية سفسطائية (شغبية) طالمـــا حذر من مثلها من قبل ، فهي حجج سفسطائية لا تستقيم وقواعد المنطق[1] . والظاهر أن كتب ابن حزم هذه قد ضاعت فيما ضاع من كتبه العديدة[2] . ومع ذلك فاننا نستطيع أن نكون فكرة عن منهجها وقيمتها مما ذكره أحد معاصريه[3] ، ونعني به القاضي أبا القاسم صاعد بن احمد قاضي طليطلة (المتوفى سنة ٤٦٢ هـ) . قال صاعد : « فعني (أي ابن حزم) بعلم المنطق ، وألف فيه كتابا سماه « التقريب لحدود المنطق » ، بسط فيه القول على تبيين طرق المعارف ، واستعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية ، وخالف ارسطاطاليس ، واضع هذا العلم ، في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ، ولا ارتاض في كتبه . فكتابه من أجل هذا كثير الغلط ، بين السقط[4] » .

ومن هذا النقد نستطيع أن نستنتج أن اشتغال ابن حزم بالمنطق كان من أجل خدمة نظرياته الدينية ، كما هو واضح أيضا مما أوردناه له آنفاً من أقوال في علم المنطق . إلا أن هذا النقد مع ذلك دليل على أن التقاليد العلمية في الأندلس الاسلامي ، وهي التقاليد التي أوقف سيرها وتقدمها حادث المنصور بن أبي عامر لمدة من الزمان قصيرة ، لم يكن من الممكن أن تنتزع من

---

(١) كتاب « الملل والنحل » جـ ١ ص ٢٠ في أعلى : « هذه شغبية قد طال ما حذرنا من مثلها في كتبنا التي جمعناها في حدود المنطق » .

(٢) راجع « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » ، المجلد رقم ٦٩ ص ١٩٣ .

(٣) وقد عرف تاريخ ميلاد ابن حزم من ابن حزم نفسه مباشرة ؛ وعرف أخباراً عن مؤلفات ابن حزم من ابنه ، أبي رافع .

(٤) كتاب « طبقات الأمم » ص ٧٦ س ٥ وما يليه ؛ راجع ياقوت ، طبع مرجليوث جـ ٥ ص ٢٧ ، فانه أورد هذا الموضع .

وعيه وشعوره . إلا أن العناية بهذه الروح الأصيلة فى الأندلس ، ونعنى بها الروح العلمية ، لم تكن ظاهرة فى جميع رجال الدين هناك بدون استثناء . فانه حتى فى عصر الازدهار العظيم للدراسات الفلسفية ، وبدئها الحياة من جديد ، وهو الازدهار الذى ظهر حتى فى أيام دولة الموحدين أنفسهم ، نسمع — وكتب التراجم تقدم لنا على هذا كثيراً من الشواهد — فقهاء المالكية المتزمتين يحملون على الدراسات الفلسفية فى عنف ظاهر وغضب بيّن(١). ومن أوضح الأمثلة على هذا الاتجاه مثل نأخذه من القرن الثانى عشر ، وهو تلك الأبيات التى هجا بها ابن جبير ، الرحالة الكاتب البارع ، الفلسفة(٢). ولعله فى حكمه على ما «سَنَّ ابن سينا وأبو نصر» قد تأثر بما سمعه فى البيئات السنية فى الشرق التى اتصل بها أثناء رحلته(٣) .

وكان للغزالى المكانة الكبرى من بين رجال أهل السنة الذين لم يكونوا ليكرهون دراسة المنطق فى ذاتها . إلا أن النحو الذى عليه عالج هذا النوع من الدراسة الذى أحبه حباً شديداً يكشف عما كان يشعر به من حرج وضيق وهو يعالجه بإزاء من يمثلون مذهب أهل السنة والجماعة . فان أبا الحجاج يوسف بن محمد بن طملوس (راجع قبل ص ١٢٣) الأندلسى الأرسطالى المدافع عن الدراسات المنطقية وله كتب فى المنطق ، ونحن نراه فى دفاعه عن المنطق وإيمانه بمكانة هذا العلم فى الاسلام بعكس ما يقوله خصوم هذا العلم يستشهد بالغزالى

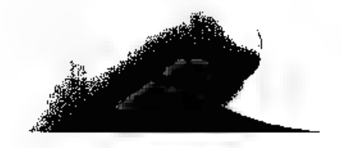
(١) راجع ميجيل اسين بلاثيوس فى كتابه « ابن مسرة ومدرسته » (طبعة مدريد سنة ١٩١٤) ص١٩ تعليق رقم ٥ Miguel Asin Palacios, *Abenmassara y su escuela* [فى هذا التعليق يقول بلاثيوس إنه « بوجه عام ، كان المنطق يعتبر ، ليس فقط فى القرون الأولى ، بل وفى العصور المتأخرة أيضاً ، من بين الدراسات التى يحرم الاشتغال بها »] .

(٢) المقرى جـ ١ ص ٧١٦ [نص هذه الأبيات هو :

قد ظهرت فى عصرنا فرقة ظهورها شؤم على العصر
لا تقتدى فى الدين إلا بما سن ابن سينا وأبو نصر]

راجع مقدمة « رحلات ابن جبير » ، التى عملها ريت ودى خويه ص ١٤/١٥ *The travels of I. Gubair*, ed. Wright-de Goeje.

(٣) ذكر ابن العربى (« الفتوحات المكية » جـ ١ ص ١٥٣ وما تليها ، القاهرة ، المطبعة الميمنية سنة ١٣٢٦) أن ابن جبير شهد دفن ابن رشد ، وكان فى حالة تأثر شديد .



خصوصاً، نقول إن ابن طملوس قال فى عرضه للأحوال السائدة فى عصره بعد أن أورد أسماء كتب الغزالى فى المنطق، إن الغزالى، باعترافه، لم يشأ فى أسماء كتبه المنطقية أن يسميها باسم « المنطق » وإنما سماها بأسماء أخرى تخفى هذا الاسم الحقيقى الذى هو موضوع الذم والاستهجان[١] . « فهذه الكتب التى ألفها أبو حامد هى فى[٢] صناعة المنطق، لكن أبا حامد غير أسماء الكتب وأسماء المعانى المستعملة فيها ونكبَ عن ألفاظ أهل الصناعة إلى ألفاظ مألوفة عند الفقهاء، معتادة الاستعمال عند علماء زمانه . وما فعل هذا كله إلا حذراً وتوقياً من أن يجرى عليه ماجرى على غيره من العلماء، الذين أتو بالغريب وغير المألوف، من الامتحان والامتهان فصانه الله عن ذلك بلطفه » . ولكن هذا لا ينطبق مع ذلك على القسم الخاص بالمنطق من كتاب « المقاصد » ، فانه لا يغفل ذكر هذا الاسم وإنما يستعمله كما يشاء، حين يذكر فائدة هذا العلم فى أثناء البحث فيه فيقول : « فإذاً فائدة المنطق اقتناص العلم، وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية فاذا صح رجوع السعادة إلى كمال النفس بالتذكية والتحلية، صـــار المنطق لا محالة عظيم الفائدة »[٣] ثم أنه اعتقد أن إظهار احترام رأى معاصريه يكون باستعمال ما استعمل من مصطلحات وألفاظ أراد بها أن يجعل مقبولا ما يورده من مناهج قد تثير الشك وعدم الثقة فى نفوس الغرباء عن المنطق، أكثر من أن يكون ذلك بتسمية كتبه بأسماء أخرى غير « المنطق » . وهو قد رأى أن الألفاظ المستعمله فى المنطق عادة إنما وضعتها شعوب سبقت رسالة عيسى

(١) « رأيت من تلويحاته وإشاراته التى تكاد أن تكون تصريحاً أن له فيها (فى صناعة المنطق تآليف ورى فى تسميتها من أن يسميها باسم المنطق . وهذه الكتب منها «معيار العلم»، وكتاب « محك النظر » ، وهو دون « المعيار » ، ومقدمة « المستصفى » فى الفقه، ومنها مقدمة « المقاصد » . وراجع ما يقوله الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » (القاهرة، المطبعة الميلامية سنة ١٣٠٢) ص ٦ س ١٠ : « الكتاب الذى سميناه معيـار العلم، الذى هو الملقب بالمنطق عندهم » .

(٢) [فى نص مؤلف البحث هن من]

(٣) « مقاصد الفلاسفة » ص ٧ .

ومحمد، وأخذتها عن صحف ابراهيم وموسى[١].

بدأ الغزالى بأن قال إن منهج البحث فى الأمور الفقهية لايختلف عن منهج البحث فى الأمور العقلية[٢]، وعلى أساس هذا القول حاول فى كتبه الخاصة بالمنطق أن يبين فائدة منهج هذا العلم للمباحث الدينية، كما حاول أن ينظم تطبيق ذلك المنهج على هذه الأخيرة. فنراه فى كتاب «القسطاس» يحاول جهده أن يستخرج أشكال القياس المختلفة، التى هى وحدها «موازين» الحقيقة، من القرآن نفسه. وفى كتاب «المعيار» يقدم إلينا بحثاً منظماً كاملا فى المنطق، واضعاً نصب عينيه دائما استخدامه فى الفقه وتطبيقه على مسائله فالأمثلة التى يضربها لأشكال القياس وضروبه مأخوذة كلها من الفقه[٣]، وفى مواضع كثيرة من المنطق نراه يوضح المسائل المنطقية بأمثلة من الفقه قدر المستطاع[٤]، ولكن ليس معنى هذا مطلقاً أنه يرى أن طرق الاستدلال فى الفقه متفقة اتفاقاً دقيقاً مع قواعد الاستدلال البرهانى، بل إنه ليشير بالأحرى إلى ما هنالك من الفروق السائدة بين كلا النهجين فى كلتا الناحيتين[٥] ويميز تمييزاً واضحاً بين الاستدلالات ذات الطابع الظنى — وهى كافية فى الفقه كل الكفاية — وبين الاستدلالات ذات الطابع اليقينى[٦]، ويكشف باستمرار عن خرق مناهج الفقه للقواعد المنطقية. فنجده فى كتاب «المقاصد» الذى قصد به إلى تقديم خلاصة للفلسفة الأرسطاطالية، ينتهز الفرصة، حين عرضه لنظرية القياس، لكى يلقى نظرة على ما يسميه الفقهاء والمتكلمون

---

(١) «القسطاس» (طبعة القاهرة، مطبعة الترقى سنة ١٩٠٠) ص ٥٩.

(٢) «معيار العلم» ص ٢٣ س ٢: «إن الطرق الفقهيات لا يباين النظر في العقليات».

(٣) «معيار العلم» ص ٨٦ وما يليها.

(٤) مثلا فى الكتاب السابق ص ٤٦ س ٣ من أسفل؛ ص ٥٨ س ٣ وما يليه؛ ص ٧٢ س ٥ من أسفل، كذلك فى مواضع من الكتاب متفرقة.

(٥) الكتاب السابق، ص ٨٣ س ١٠؛ ص ٧٨ فى أسفل، ص ١٤٨ س ٢؛ وغير ذلك.

(٦) ص ٩١ س ٩ من أسفل.

قياساً ، من أجل أن يبين ما فيه من عيوب منطقية[١] . وفى كتاب « المعيار » يقوم بهذا بطريقة منظمة ، فيشير إلى أن درجة اليقين فى النتائج تتوقف على درجة اليقين فى المقدمات[٢] ، ويأخذ على أهل الرأى والقياس سطحيتهم ، لأنهم بما لديهم من معرفة غير مهضومة بشىء من العلوم العقلية[٣] يخلطون فى استعمالهم القياس التمثيلى فى الفقه .

إلا أن الغزالى لم يكن يقصد من وراء هذا إلى النيل من نظريات الفقه وأقواله الثابتة ، وإنما هو قد أراد بكتبه المنطقية أن يبين أهمية المنطق بالنسبة إلى تنظيم البحوث الدينية تنظيماً يقوم على منهج فى البحث مستقيم ، وأن يوصى باتباعه . وهذا واضح مما فعله فى كتابه الأخير الضخم « المستصفى » وهو كتاب جمع دروسه فى أصول الفقه ، فقد قدم له بمقدمة هى تلخيص لمسائل المنطق الرئيسية ، مأخوذ عن كتبه المنطقية السابقة .

وإن ما طبع عليه الغزالى من التردد ليجعله يصل فى النهاية إلى نوع من الشك والقلق يثيرهما فى نفسه تأمله فى أغراض المنطق وما عسى أن ينجم عن هذه الأغراض من نتائج خطيرة بالنسبة إلى العقائد الدينية . فهو فى كتابه « محك النظر » ، وهذا ملخص فى المنطق ألفه الغزالى تلبية لدعوة صديق ،

---

(١) « مقاصد الفلاسفة » ص ٤٣ .

(٢) « معيار العلم » ص ١١٢ : « إن المقدمات التى ليست يقينية ولا تصلح للبراهين » . وهو يشير بنوع خاص إلى الاستدلال فى الفقهيات عن طريق « نقل الحكم من جزئى على جزئى [فى نص مؤلف البحث : جزء ، « وهو خطأ مطبعى] آخر » ، ص ٦٩ ، س ٤ من أسفل ، ص ٩١ س ١٦ ؛ وإلى القياس المؤلف « من مقدمات وعظية خطابية » ص ١٣٠ ، السطر الأخير؛ وإلى هذا النوع من القياس المختلف فيه كثيراً ونعنى به القياس « من الشاهد إلى الغائب » . كذلك فى مؤلفه الأخلاقى « ميزان العمل » ص ٩٤ س ١٠ ، ص ١٥٩ وما يليها يورد أنواع الاستدلال الثلاثة محدداً إياها بدقة .

(٣) « معيار العلم » ص ١٠١ س ١١ : « ولقد خاض فى الفقه من أصحاب الرأى من شدى [فى نص مؤلف البحث : سدى ، وهو خطأ مطبعى] أطرافاً من العقليات ولم يخمرها » .

ولسنا نستطيع أن نحدد تاريخ تأليفه على وجه اليقين [١] ، يعبر عن سآمته من هذا العلم تعبيراً ينم عن ضجر شديد فيقول : « وحوّلني (هذا الصديق) إلى فنّ اطّرحته بحكم السآمة والضجر ، فعُدت إليه معاودة من التفت إلى مهجور وظلّ لا لتفات إلى ما هُجر ثقيلا [٢] » . ويطلب إلى صديقه (فى المقدمة وفى الخاتمة) أن يعاهده على أن يدعو لله من أجله فى أوقات خلوته بعد كل صلاة ، فى مقابل هذا العمل الذى قدم به إجابة إلى رغبته ، وأن يطلب الى أصدقائه أيضا أن يدعوا الله له بنفس الدعاء فيقول ويقولوا : « اللهم أره الحق حقاً ، وارزقه اتّباعه ؛ وأره الباطل باطلاً ، وارزقه اجتنابه [٣] » .

والآن فلنلخص حكمه الأخير على هذا العلم الذى أشاد به فى مطلع سنه ، إشادة كبيرة باعتباره علماً يؤدى إلى الظفر بالسعادة : يتحدث الغزالى فى اعترافاته (المنقذ من الضلال) عن المنطق من بين العلوم التى تحدث عن صلتها بالدين ، فيقول إنه كالرياضيات سواء بسواء لا خطر منه فى ذاته على الدين . فاية صلة هناك بين مهمات الدين وبين قواعد الحد وأشكال القياس مثلا ، حتى يجحد المنطق وينكر ؟ إلا إن هذا الانكار وذلك الجحود ليحملان أهل المنطق على سوء الاعتقاد فى عقل هذا الذى يجحده وينكره . وعلى العكس من ذلك يرتكب أهل

---

(١) ولكنه على كل حال قد ألفه وهو فى سن متقدمة ؛ فان الغزالى يشير فى الخاتمة إلى أنه بحث فى المنطق فى معيار العلم ، ولكنه لم يكن قد أتم هذا الكتاب بعد ، لأنه كان لا يزال فى حاجة إلى مراجعة أخيرة . وتبعا لهذا يظهر أن الكتاب الذى نحن بصدده أقدم من التحرير النهائى لكتاب « المعيار » الذى نشره من بعد ، وقد أشار إليه أيضاً فى « التهافت » ص ٥٢ السطر الأخير باعتباره ملحقا لكتاب « التهافت » .

(٢) « محك النظر » (طبع النعسانى والقبانى ، القاهرة ، المطبعة الأدبية ، دون ذكر تاريخ الطبع) .

(٣) كذلك فى الرسالة الصغيرة إلى أحمد بن سلامة الذمى المسماة « رسالة الوعظ والاعتقاد » (= بروكلمن ج ١ ص ٤٢١ ، برقم ١٢ ، ولكن ليس من الصحيح ما ورد فيه من قراءة اسم ابن سلامة هكذا : التميمى) المطبوعة مع كتاب « فيصل التفرقة » ، يرجو الغزالى صديقه نفس الرجاء فيقول : « ... وهذا ... مقترح عليه] أن لا يخلينى عن دعوات فى أوقات خلوته ، وأن يسأل الله تعالى أن يرينى ... » . وهذا الرجاء نفسه يتكرر نصه فى مقدمة « معيار العلم » ، وفى « المنقذ » ص ٣٠ س ٥ من أسفل .

المنطق هم الآخرون ظلماً ولا يعدلون . وذلك أنهم « يجمعون للبرهان شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لامحالة . لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ، ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط . بل تساهلوا غاية التساهل . وربما ينظر فى المنطق أيضاً من يستحسنه ويراه واضحاً فيظن أن ما يُنقل عنهم من الكفريات مؤيدة بمثل تلك البراهين (اليقينية) » فيتعجمل ويقع فى الكفر قبل أن يتمكن من معرفة الحقيقة بادرا كه حقيقة علومهم الآلهية [١] .

تلك هى الأخطار التى قد تجر إليها دراسة المنطق ، على الرغم من أن المنطق لا يتعلق بالدين منه شىء . وليس فى هذا تحريم الاشتغال بالمنطق ، وإلا لكان الغزالى متناقضاً مع جانب خطير رائع من جوانب حياته العلمية .

— ٦ —

إلا أن المعارضة فى دراسة علم المنطق لم تصل أوج شدتها إلا فى العصر الذى تلا الغزالى ، وكانت مرتبطة فى هذا العصر ، ابتداء من القرن السابع الهجرى ، باسم محدّث من أشهر المحدثين فى عصر بدء الانحلال . فالرواة يحدثوننا عن شخصية من أعظم الشخصيات العلمية فى القرنين السادس والسابع الهجريين ، وتلك هى شخصية كمال الدين بن يونس الموصلى . عرفه ابن خلكان ، وكان على اتصال به ، فقدم لنا صورة واضحة لما كان عليه من عبقرية وسعة أفق ومشاركة فى نواح عديدة من نواحى العلم [٢] . فالى جانب معرفته بالعلوم الشرعية الاسلامية على اختلاف مذاهبها ، كان ملما بالتوراة والانجيل ، حتى كان اليهود والنصارى ، فيما يحدثنا الرواة ، يتلقون عنه تفسير كتبهم ، وكانوا يعلمون منه ما لم يكونوا يستطيعون العلم به من علمائهم هم أنفسهم ، ولم يكن له ثمة من نظير فى معرفته بالرياضيات والطبيعات والعلوم

---

(١) « المنقذ » ص ١٠ و ص ١١ .

(٢) ابن خلكان ، طبع فستنفلد ، تحت رقم ٧٠٧ (ج ٩ ص ٢٤ وما يليها) ، وقد أورد هذا الكلام بتمامه السبكى فى « طبقات الشافعية » ، ج ٥ من ص ١٥٩ إلى ص ١٦٢ .

الفلسفية. فكان يعلم من المنطق والطبيعة والحساب والهندسة والهيئة والطب والموسيقى والالهيات ما لم يكن يعلمه واحد من معاصريه فى فرع من هذه الفروع. وعلمه باقليدس وبطليموس لم يكن أقل من علمه بذخائر الشعر العربى وما يرويه التاريخ. وعليه أقبل طلاب العلم من جميع الأنحاء، يأخذون عنه علوم الدين وعلوم الدنيا. ومن بين هؤلاء الطلاب الشبان الذين كانوا يحجون إليه ابن الصلاح الشهرزورى (المتوفى سنة ٦٤٣ ﻫ) الذى أصبح فيما بعد إماماً من أكبر أئمة الحديث[1]. رحل ابن الصلاح إلى الموصل كى يتلقى على كمال الدين هذا دروساً فى المنطق سراً. إلا أنه على الرغم من تردده عليه مدة من الزمان طويلة وعلى الرغم مما أظهره الشيخ من حسن استعداد لافادته، لم يستطع هذا العلم أن ينفذ إلى دماغ هذا الطالب الشاب الذى كان اتجاه عقله اتجاها دينيا خالصا. فلم يكن فى وسع كمال الدين إلا أن يقول له: «يافقيه، المصلحة عندى أن تترك الاشتغال بهذا الفن». فقال له: «ولم ذلك يا مولانا؟» فقال: «لأن الناس يعتقدون فيك الخير، وهم ينسبون كلَّ من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد، فكأنك تفسد عقائدهم فيك، ولا يُحَصَّل لك من هذا الفن». فقبل ابن الصلاح إشارته وترك الاشتغال بالمنطق. وإلى هذا كله يضيف ابن خلكان أن كمال الدين كان «يتهم فى دينه، لكون العلوم العقلية غالبة عليه. وكانت تعتريه فى بعض الأحيان غفلة لاستيلاء الفكرة عليه بسبب هذه العلوم» وتبعاً لهذا حكم الناس عليه بما حكموا.

أما ابن صلاح الدين الشهرزورى فلم يكتف بترك الاشتغال بهذا العلم الذى لم يتسع له أفقه وكان خارجاً عن نطاقه، بل صار خصما لدوداً له باسم الدين. فى تلك الاجابة التى أجاب بها على من سأله (ولعل هذا السؤال أن يكون من وضعه هو نفسه): هل الشارع قد أباح الاشتغال بالمنطق تعلماً أو تعليما؟ وهل يجوز أن تستعمل الاصطلاحات المنطقية فى إثبات الأحكام

(١) بروكلمن ج ١ ص ٣٥٨ برقم ١٩.

الشرعيـة ؟ وماذا يجب على ولى الأمر فعله بازاء شخص من أهل الفلسفة معروف بتعليمها والتصنيف فيها ، وهومدرس فى مدرسة من المدارس العامة؟ يبدأ ابن الصلاح فتواه بأن يصف الفلسفة وصف أهل السنة لها ، فيقول : إن « الفلسفة أسّ السـفه [١] والانحلال ، ومادة الحيرة والضلال ، ومثار الزيغ والزندقة . ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهَّرة ، المؤيدة بالحجج الظاهرة ، والبراهين الباهرة . ومن تلبَّس بهـا تعليما وتعلماً ، قارنه الخذلان والحرمان ، واستحوذ عليه الشيطان . وأى فن أخزى من فنٍ يُعمِى صاحبَه ويُظلِم [٢] قلبَه عن نبوّة نبينا محمدصلعم كلما ذكره الذاكرون وكلما غفل عن ذكره غافل مع انتشار آياته المستبينة ومعجزاته المستنيرة ، حتى لقد انتدب بعضُ العلماء لاستقصائها فجمع منها ألف معجزة [٣] ، وعددناه مقصّراً ، إذ هى [٤] فوق ذلك بأضعاف لا تحصى . فانها ليست مقصورة[٥] على ماوجد منها فى عصره صلى الله عليه وسلم ، بل تتجدد[٦] بعده

---

(١) تورية بالجزء الثانى من الكلمة : ف[سفه] . ويتلاعب أبو الفتح البستى بهذا اللفظ فيقول إن « الفسفة » أصلها « فل السـفه » (ذكره الثعالبي ، « يتيمة الدهر » [طبعة دمشق سنة ١٣٠٤] ج ٤ ص ٢٠٧ س ١٣) ، وتلاعب مثل هذا التلاعب أيضا الفقيه أبو عمران الميرتلى فى أبيـات له هجا فيها الفلسفة (كتاب ألف باء [القاهرة ، المطبعة الوهبية سنة ١٢٨٧] ج ١ ص ٢٣ س ٢٠) فقال :

لا خير فيما الفـل أو له وآخره سفـه

(٢) فى المخطوطة : أظلم [ومؤلف البحث يقرأها : أظلم ؛ وهى قراءة لا تتفق مع ما يقتضيه السياق من وضع الفعل فى صيغة المضـارع ، لأنه معطوف على « يعمى » ؛ ولهذا اخترنا القراءة الموجودة بالطبعة المصرية] .

(٣) راجع كتابى « دراسات إسلامية » ج ٢ ص ٢٨٥ تعليق رقم ٢ *Muh. Stud.* ، عبد القادر الجيلانى ، « الغنيـة » (طبعة مكة سنة ١٣١٤) ج ١ ص ٦٦ فى الوسط : « وقد عدها أهل العلم ألف معجزة » .

(٤) غير موجودة فى المخطوطة [وغير موجودة أيضا فى الطبعة المصرية] .

(٥) [فى اص مؤلف البحث ، كما فى الطبعة المصرية ، هكذا . ونحن نفضل قراءتها : « مقصورة » نظراً إلى حرف الجر « على »] .

(٦) فى المخطوطة : على يتجدد [ومؤلف البحث يقرأها : وما يتجدد ، والقراءة التى أثبتناها هنا هى الموجودة فى الطبعة المصرية ، وقد اخترناها لأنها أوضح ولأنها تصحيح يسهل استخلاصه مما هو وارد فى المخطوطة] .

صلعم على تعاقب العصور . وذلك أن كرامات الأولياء من أمته وإجابات[١] المتوسلين به فى حوائجهم ومغوثاتهم [٢] عقيب توسلهم به فى شدائدهم ، براهين له قواطع ، ومعجزات له سواطع ، ولا يعدها عاد ولا يحصرها حاد...

« وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر . وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر من يُقْتَدَى به من أعلام الأمة وساداتها ، وأركان الأمة وقادتها . قد برَّأ الله الجميع من مَعَرَّة ذلك وأدناسه، وطهّرهم من أوضاره [٣] . وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية فى مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة ، والرقاعات المستحدثة ، وليس بالأحكام الشرعية ، والحمد لله ، افتقار إلى المنطق أصلا . وما يزعمه المنطقىّ للمنطق من أمر الحد والبرهان فقعاقع أغنى الله عنها كلّ صحيح الذهن، لاسيما من خدم نظريات [٤] العلوم الشرعية . ولقد تمت الشريعة وعلومها، وخاض فى بحر الحقائق والدقائق علماؤها ، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة . ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها ، فقد خدعه الشيطان ومكر به . فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شرّ هؤلاء المياشيم ، ويخرجهم عن المدارس ، ويبعدهم ، ويعاقب على الاشتغال بفنهم ، ويَعْرِض من ظهر عنه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الاسلام ،

---

(١) فى المخطوطة : واحيات [ومؤلف البحث يقرأها : واخبات ؟ والقراءة التى أثبتناها هى الموجودة فى الطبعة المصرية . وظاهر أن هذه القراءة الأخيرة هى الصحيحة : لأن « الاخبات » معناه الخشوع ، وليس هو المقصود هنا ، لأن الكلام متصل بالمعجزات والكرامات ، و « إجابات » المتوسلين داخلة فى معنى الكرامات والمعجزات ؛ كما أنها من الناحية اللفظية أرجح ، فان « الاجابة » أولى أن تقرن « بالتوسل »] .

(٢) [فى الطبعة المصرية : إغاثاتهم] .

(٣) [فى الطبعة المصرية : « أوصابه » ؛ والقراءة التى فى نص مؤلف البحث ، والتى أثبتناها هنا لعلها أن تكون الأصح] .

(٤) فى المخطوطة : بطربات .

لتخمد نارهم[١] ويمحى آثارها وآثارهم. يسَّر الله ذلك وعجَّله. ومِنْ أوجب هذا الواجب عَزْلُ من كان مُدَرِّس مدرسة من أهل الفلسفة والتصنيف فيها ، والاقراء لها ؛ ثم سجنه وإلزامه منزله . وإن زعم أنه غير معتقد لعقائدهم، فإن حاله تكذّبه ؛ والطريق في قلع الشر قلع أصوله . وانتصاب مثله مُدَرِّساً من العظائم جملة ، والله تعالى ولى التوفيق والعصمة ، وهو أعلم[٢]» .

ومن ثم أصبحت هذه الفتوى وثيقة عليها يعتمد خصوم المنطق ، وبها يهيبون ويستشهدون . ولن ينسى الناس أن هذه الفتوى موجهة أيضاً ضد الغزالى ، لأنه هو الذى أدخل مناهج المنطق فى الفقهيات . وإن لابن الصلاح على الغزالى مآخذ ومآخذ ؛ ونحن نراه لاينسى أن يذكر من بين هذه المآخذ اشتغاله بالمنطق [٣] .

وليست فتوى ابن الصلاح هذه إلا تعبيراً عن الرأى السائد فى البيئات السنية فى مناطق واسعة من العالم الاسلامى إبان ذلك العصر ، ولم يكن الباعث عليه هذا التحريم الذى قضى به هذا العالم الدينى الشهير . والبينة الواضحة على هذا ماحدث لأحد معاصريه ، ونعنى به سيف الدين على الآمدى (المولود سنة ٥٥١ والمتوفى سنة ٦٣١) . وكان سيف الدين فى أول اشتغاله حنبلى المذهب ، قد درس على ابن المنّى (راجع قبل ص ١٣١ ، تعليق رقم ١) وتخرج عليـــــه . ثم انتقل من بعد إلى مذهب الشافعى . وكان عالماً بالدين

---

(١) [ومؤلف البحث يقرأها : « ليمحى ديارهم » ، لأن فى المخطوطة : « ليمح ديارهم » ؛ وواضح أن هذه القراءة غير ممكنة ، نظرا إلى اضطراب الضمائر فى ديارهم ، وآثارها ، وآثارهم . ولهذا أثبتنا ما هو وارد فى الطبعة المصرية] .

(٢) [نشر مؤلف البحث هذه الفتوى عن مخطوطة بدار الكتب برقم ٣٣٧ ، فقه الشافعية ، ورقة ١٧ أ (فهرست دار الكتب ج ٣ ص ٢٤٨) ، وترجمها . ولكن فتاوى ابن الصلاح قد نشرت الأقسام الثلاثة الأولى منها بالقاهرة سنة ١٣٤٨ ، نشرتها إدارة الطباعة المنيرية عن مخطوطة موجودة بمكتبة الأزهر ، وأخرى محفوظة بدار كتب رواق الأتراك بالقاهرة برقم ١٧٧٦] .

(٣) السبكى ؛ « طبقات الشافعية » ج ٤ ص ١٢٩ س ٦ ؛ ص ١٣١ س ٦ .

مشهوراً ، قد جمع بين البراعة فى العلوم الدينية والفقهية (وخصوصا علم الأصول) وبين الاشتغال بفنون من علوم الأوائل اشتغالا [١] مهماً ؛ وقد جاء إلى القاهرة وتولى تدريس العلوم الشرعية المعتادة ، و شهر بذلك شهرة كبيرة . إلا أنه اضطهد اضطهاداً منشؤه التعصب ، لأنه اشتغل بالدراسات الفلسفية (المنطق خصوصاً) إلى جانب اشتغاله بالعلوم الشرعية . مع أنه لم يكن فى تدريسه يدرس شيئاً من العلوم الفلسفية [٢] . فقد اتهم بأنه فاسد العقيدة ، يقول بالتعطيل (راجع قبل ص ١٢٨) ، ويذهب مذهب الفلاسفة . وكُتِب محضر بذلك ، وقع عليه الكثيرون ، وأعلنوا فيه استباحة دمه [٣]. فلما رأى سيف الدين هذا التألب عليه فر إلى الشام ، ودُعى إلى التدريس باحدى مدارس دمشق ، ولكنه عزل من بعدُ لاتهامه بما يشبه ما اتهم به من قبل . وهذا مثل مأخوذ من الحياة الواقعية فيه تطبيق للنظرية التى قال بها ابن الصلاح الشهرزورى .

ومنذ هذا التاريخ اعتبر الاشتغال بالمنطق من بين الأشياء المحرمة على المؤمن الصحيح الايمان . وكان لهذا التحريم مظاهر شتى . فكان قاسياً شديداً حيناً ، أقل قسوة وشدة فى أحيان أخرى . فنرى واحداً من مشايخ الشافعية المشهورين ، هو تاج الدين السبكى (المتوفى سنة ٧٧١) يتخذ بازاء الفلسفة موقفاً مملوءاً بأشد ما يمكن تصوره من العداوة ؛ بل ويتخذ هذا الموقف نفسه بازاء المتأخرين من المتكلمين الذين مزجوا كلامهم بكلام الفلاسفة ، ويوافق موافقة تامة وبدون شرط على ما أفتى به « جماعة من أئمتنا ومشيختنا ومشيخة

---

(١) طبع الفصل الخاص بالمنطق من كتاب « أبكار الأفكار » له الذى ذكره بروكلمن ، فى مجلة « المشرق » المجلد الرابع من ص ٤٠٠ إلى ص ٤٠٣ ، وهى مجلة عربية شهرية تصدر فى بيروت .

(٢) يقول ابن أبى أصيبعة جـ ٢ ص ١٧٤ س ١٨ ، الذى أغفل ذكر اضطهاد الآمدى ، ما نصه : « وكان قل أن يقرىء أحد شيئاً من العلوم الحكمية » .

(٣) ابن خلكان ، طبع فستنفلد ، برقم ٤٤٣ (جـ ٥ ص ٢٠) .

مشيختنا بتحريم الاشتغال بالفلسفة ، على حد تعبيره . أما المنطق فان السبكى لايحرمه تحريما تاما ، وليس من شك فى أنه فعل هذا عاملا حسابا لبعض الأئمة الذين اشتغلوا بالمنطق كالغزالى الذى كان السبكى يجله كثيراً ، وإنما هو يسمح بالاشتغال بالمنطق بشرط أن يكون من يريد الاشتغال به قد رسخت قواعد الشريعة فى قلبه ، ووصل فى العلوم الشرعية إلى درجة من الكمال أصبح معها يعد « فقيها مفتيا مشارا إليه من أهل مذهبه ، إذا وقعت حادثة فقهية » . أما ماعداه فيحرم عليه الاشتغال بالمنطق [١] . ومن المؤكد أن الاهابة بفتاوى الأئمة والمشيخة تشمل أيضا فتوى ابن الصلاح .

ولعل تقى الدين بن تيمية الحنبلى الكبير (المتوفى سنة ٧٢٩) كان فى موقفه بازاء هذه المسئلة التى نحن بصددها مستقلا عن ابن الصلاح . كان ابن تيمية عدواً لدوداً للفلسفة ، وهذا الرأى العدائى فى الفلسفة وارد فى معظم مؤلفاته العديدة . وله رسالة خاصة عنوانها « الردّ على عقائد الفلاسفة » ، أوصى تلميذُه شهابُ الدين أتباعَ الشيخ بها فى رسالة التعزية التى كتبها إليهم بعد موت الشيخ ، وقد لاحظ أيضاً أن من المتعذر الحصول على نسخة كاملة من هذه الرسالة [٢] . وكتب ابن تيمية أيضاً كتاباً عنوانه « نصيحة أهل الايمان فى الرد على منطق اليونان [٣] » ، لخصه جلال الدين السيوطى فى كتاب موجود فى مجموعة مخطوطات فارنر برقم ٤٧٤ فى مكتبة جامعة ليدن [٤] .

---

(١) « معيد النعم ومبيد النقم » لتاج الدين السبكى ، طبع مهرمن ص ١١١ . يشير السبكى فى هذا الموضع إلى مقدمة كتابه « شرح مختصر ابن الحاجب » ، وفيها أورد كلام الأئمة المتقدمين فى علم المنطق . وإلى هذا يشير أيضاً فى « طبقات الشافعية » ج ٤ ص ١٢٩ س ٦ ، أثناء دفاعه عن الغزالى ضد ابن الصلاح .

(٢) طبعت هذه الرسالة فى مجلة « المنار » ، المجلد العاشر من ص ٦١٦ الى ص ٦٢١ .

(٣) [موجود من هذا الكتاب نسخة خطية فى مكتبة سليمان ندوى بالهند . ولسليمان هذا بحث فى هذا الكتاب ظهر فى مجلة « الثقافة الاسلامية » Islamic Culture]

(٤) راجع كتابى عن الظاهرية ص ١٣٠ .

وهذا السيوطى يحدثنا هو الآخر عن تحريمه الاشتغال بفن المنطق . فيقول فى ترجمته الذاتية التى تفيض بافتخاره بنفسه : « وقد كنت فى مبدىء الطلب قرأت شيئاً فى علم المنطق ، ثم ألقى الله كراهته فى قلبى . وسمعت أن ابن الصلاح أفتى بتحريمه ، فتركته لذلك . فعوضنى الله تعالى عنه علم الحديث ، الذى هو أشرف العلوم [١] » . ويظهر أن السيوطى قد أظهر عداءه المنطق فى مناسبة أخرى ، نعرف ذلك من الرسائل المنظومة [٢] التى تبادلها هو ومحمد بن عبد الكريم المغيلى الفقيه التواتى المتعصب ، وكانت تدور حول هذا الموضوع . وواضح من هذه الرسائل المتبادلة أن رجلا اسمه كافور كتب كتاباً عنوانه « الفرقان » — والكتاب وصاحبه غير معروفين تماماً — فيه تحدث عن المنطق حديث المستحسن له . فقام السيوطى ، وقد كان على اتصال بالبيئات الدينية فى داخل افريقية [٣] ، يهاجمه مهاجمة عنيفة . حينئذ هبّ الفقيه التواتى ، على الرغم مما كان عليه من تعصب شديد [٤] ، للدفاع عن المهاجَم فى رسالة منظومة ، بينما السيوطى فى رده المنظوم الذى أرسله إلى توات قد برر سلوكه فى هذه المسألة بقوله إن المنطق — وهو فضلا عن ذلك من علوم اليهود والنصارى — علم يحرم الاشتغال به ، وأنه لا يحق لانسان أن يسمى كتاباً تجاهه كانجاه كتاب كافور باسم « الفرقان » ، فهذا الاسم خاص

---

(١) أورده موبرزنجه فى طبعته لكتاب « طبقات المفسرين » للسيوطى ص ٦ السطر الأخير .

(٢) من كتاب « نيل الابتهاج » لأحمد بابا السودانى مطبوع فى كتاب « تعريف الخلف برجال السلف » ، طبع أبى القاسم محمد الحفناوى ج ١ (الجزائر سنة ١٩٠٦) ص ١٦٩ و ص ١٧٠ ، حيث يورد نص القصيدتين .

(٣) راجع بحثى « فى مميزات . . السيوطى وتآليفه » الذى ظهر فى « محاضر جلسات أكاديمية ڤيينا » SBWA (١٨٧١) قسم الدراسات الفلسفية التاريخية ، المجلد رقم ٦٩ ص ١٧

(٤) راجع « مجلة الدراسات اليهودية » ، المجلد رقم ٦٠ ص ٣٤ وما يليها . ثم « مجلة العالم الاسلامى » المجلد رقم ١٢ ص ٢١٠ و ص ٢١١ .Rev. du monde mus

بالكتاب الكريم فحسب [١] .

وعلى الرغم من هذا كله فان الكتب المؤلفة تدلنا على أن هذا الرأى القاضى بتحريم المنطق ، وهو الرأى الذى قال به المتعصبون ، لم يكن نصيبه النجاح فى السيطرة على نظام الدراسة الدينية الاسلامية . فالمكانة التى احتلتها الكتب المنطقية أمثال مؤلفات الأبهرى (شرح إيساغوجى) والكاتبى (الشمسية) والأخضرى وغيرهم ممن ألفوا متوناً فى المنطق ، نقول إن المكانة التى احتلتها هذه الكتب — ونحن لا نذكر هنا إلا أعظمها تأثيراً — فى التدريس بجانب العلوم الاسلامية ، تقدم لنا الدليل على أن أصوات المعارضة المعادية للمنطق ذهبت هباء ، ولم يكن لها فى واقع الأمر نجاح . بل إن علم الكلام نفسه قد استخدم ، فى تأسيس قواعده ومقدماته وفى تطوره وارتقائه ، الفلسفة الارسططالية كمرشد يسير على منهج قويم ، وكان ذلك خصوصاً منذ الفخر الرازى (المتوفى سنة ٦٠٦) . وليس أدل على ضآلة النجاح الذى لقيته صرخات ابن الصلاح الشهرزورى مما كشف عنه حديثاً [٢] البحثُ فى المذهب الكلامى الذى تضمنه كتاب السنوسىُ [٣] (المتوفى سنة ٨٩٢)

(١) [وللسيوطى عدا هذا كتاب هو أم ما كتبه فى هذا الباب ، ولعله أن يكون أوسع كتاب ألف فى موضوع ذم المنطق ونقده ، فى ذاته ومن الناحية الدينية . وهذا الكتاب هو « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » . ولا نعرف من النسخ المخطوطة لهذا الكتاب غير المخطوطة الموجودة بدار الكتب الأزهرية ضمن مجموعة رسائل للسيوطى . والذى نبه الى وجودها هو أستاذنا الجليل فضيلة الشيخ مصطفى عبد الرازق بك ، وهو يقوم الآن بالتدريس فيها ، والعمل على نشرها .

وفى أول هذا الكتاب يشير السيوطى الى كتاب له آخر فى هذا الموضوع نفسه هو « القول المشرق » ضمنه أقوال أئمة الأسلام فى ذمه وتحريمه . كما يشير أيضاً إلى الكتاب المذكور هنا آنفاً ونعنى به تلخيصه لكتاب ابن تيمية « نصيحة أهل الايمان » ، واسم هذا التلخيص « جهد القريحة فى تجريد النصيحة »] .

(٢) ماكس هورتن ، «السنوسى والفلسفة اليونانية» ، فى مجلة «الاسلام» سنة ١٩١٥ المجلد رقم ٦ ص ١٧٨ — ص ١٨٨ Max Horten, "Sanūsi und die Griechische Philosophie".

(٣) بروكلمن جـ ٢ ص ٢٥٠ .

المعروف باسم «السنوسية» : فان هذا المذهب يسير على نمط الفلسفة اليونانية. وكتابه هذا قد نال مركز السيادة فى المدارس السنية فى الاسلام .

وظل المنطق حتى أحدث العصور يدرس مع العلوم الشرعية باعتباره علماً مساعداً . ووضعت لفائدة الطلاب متونٌ فى هذا العلم ، بل ووضعت فيه منظومات أيضاً ، جرياً على تلك الطريقة التعليمية التى لاتزال شائعة فى الشرق[1] . ومنذ قرن أوبزيد نظم أحد الكتاب من رجال الدين فى القاهرة وكان كثير التآليف مشهورا فى زمانه ، أشكال القياس ، وأضاف إلى ذلك شرحا عليه[2].

وإنا لنرى هذه الظاهرة نفسها تتحقق بالنسبة إلى الفروع الباقية من علوم الأوائل كذلك . وهذا دليـــــل واضح على أن الاحتجاجات والرغبات النظرية التى صدرت عن المتعصبين المتزمتين من رجال الدين فى الاسلام لم يكد يكون لها أدنى تأثير فى تشكيل الحقيقة الواقعية وتكوينها. والكفاح الذى قمنا بعرضه فى هذا البحث إنما كان من نصيب زمان قد مضى وزال . أما اليوم فأهل السنة من المسلمين لا يقاومون علوم الأوائل بصورتها الحاضرة بعد أن ارتقت ما ارتقت وتطورت ما تطورت . ولا يشعرون فى أنفسهم بشىء من المعارضة لها والسخط عليها .

---

(١) ومن قبل نظم الفيلسوف الطبيب المشهور محمد بن زكريا الرازى (توفى حوالى سنة ٣١١ — ٣٢٠) قصيدة تعليمية فى المنطق . فالفهرست يورد من بين مؤلفاته : « قصيدة فى المنطق » (ص ٣٠١ س ٢٤) .

(٢) « شرح نظمه لأشكال المنطق » ، على مبارك ، «الخطط الجديدة» ج١٢ ص١١ ، س ١٤ من أسفل .

نصوص ملحقة

— ١ —

من كتاب « طبقات الحنابلة » لابن رجب الحنبلى ، مخطوطة مكتبة جامعة ليپتسك برقم ٣٧٥ ، برمز D.C. برقم ٧٠٨ فى فهرست فولرز ورقة ١١٥ أ :

« إسماعيل بن على بن حسين البغدادى الأزجى المأمونى ، الفقيه الأصولى المناظر المتكلم ، أبو محمد ، ويلقب فخر الدين ، ويعرف بابن الرفاء وبابن الماشطة [١] . واشتهر تعريفه بغلام ابن المنى . ولد فى صفر سنة تسع وأربعين وخمسمائة . وسمع الحديث من شيخه أبى الفتح ابن المنى . ولازمه حتى برع وصار أوحد زمانه فى علم الفقه والخلاف والأصولين والنظر والجدل . ودرّس بعد شيخه بمسجده بالمأمونية . وكانت له حلقة بجامع القصر يجمع اليه فيها الفقهاء للمناظرة . وكان حسن الكلام ، جيد العبارة ، فصيح اللسان ، رفيع الصوت . وله تصانيف فى الخلاف والجدل : منها « التعليقة » المشهورة ، و « المفردات » ، ومنها كتاب « جنة الناظر وجُنة المناظر » فى الجدل . واشتغل عليه جماعة وتخرجوا به ، وحدّث ، وسمع منه جماعة ، وأجاز لعبد الصمد بن أبى الجيش المقرىء . وولاه الخليفة الناصر النظر فى قراه وعقاره الخاص ، ثم صرفه . وقد حط عليه أبو شامة ، ونسبه إلى الظلم فى ولايته ، وأظنه أخذ ذلك من « مرآة الزمان [٢] » . وكذلك ابن النجار [٣] مع أنه قال : كان حسن العبارة ، جيد الكلام فى المناظرة ، مقتدراً على رد

(١) هناك شخص آخر بهذا اللقب ، ذكره الفهرست ص ١٣٥ س ١٧ .

(٢) هذا كتاب فى التاريخ لسبط ابن الجوزى (بروكلمن جـ ١ ص ٣٤٧) ، وقد نشر جزءاً منه ج . ر . چيوت (نسخة مماثلة لمخطوطة فى جامعة ييل) ، شيكاغو سنة ١٩٠٧ . راجع امدروز ، فى « مجلة الجمعية الأسيوية الملكية » سنة ١٩٠٧ ، ص ١٠٧٥ وما يليها .

(٣) راجع قبل ص ١٣٢ تعليق رقم ١ .

الخصوم ، وكانت الطوائف مجمعة على فضله وعلمه ، وكان يدرس فى منزله ، ويحضر عنده الفقهاء . قال : ورتّب ناظراً فى ديوان الطبق مُديدة ، فلم تحمد سيرته ، فعزل ، واعتقل مدة بالديوان . ثم أطلق ولزم منزله . قال : ولم يكن فى دينه بذاك [١] . ذكر لى ولده أبو طالب عبدالله فى معرض المدح أنه قرأ المنطق والفلسفة على ابن مرقش الطبيب النصرانى ، ولم يكن فى زمانه أعلم منه بتلك العلوم ، وأنه كان يتردد اليه إلى بيعة النصارى . قال وسمعت من أثق به من العلماء يذكر أنه صنف كتابا سماه « نواميس الأنبياء » يذكر فيه أنهم كانوا حكماء كهرمس وارسطاطاليس . قال : وسألنا بعض تلامذته الخصيصين به عن ذلك فما أثبته ولا أنكره . وقال : كان متسمحاً فى دينه ، متلاعباً به ، ولم يزد على ذلك . قال : وكان دائما يقع فى الحديث وفى رواته ويقول : هم جهال لا يعرفون العلوم العقلية ، ولا معانى الأحاديث الحقيقية ، بل هم مع اللفظ الظاهر ، ويذمهم ويطعن عليهم . ومما أنشده ابن النجار من شعره :

دليــــل على حرص ابن آدم أنه ترى كفّه مضمومة وقت[٢] وضعه
ويبسطهـا عنــــد الممات إشارة إلى صفْرها مما حوى بعد جمعه

وتوفى فى ربيع الأول سنة عشر وستمائة ، كذا ذكر ابن القادسى [٣] ، وأبو شامة ، وذكر ابن النجار أنه توفى فى يوم الثلاثاء من ربيع الأول ودفن من يومه بداره بدرب الحب (هكذا) ثم نقل بعد ذلك إلى باب حرب[٤] ، رحمه الله وسامحه . وذكر ابن القادسى فى تاريخه أنه وُجد ببغداد

---

(١) فى الأصل : بدل .

(٢) وهناك قراءة فى الهامش هى : عند .

(٣) لم استطع أن أحصل على معلومات مفصلة عن كتابه الذى يقتبس منه ابن رجب كثيراً (راجع مثلا ما ذكرناه فى « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٦٢ ص ١٥ ، تعليق رقم ٤) .

(٤) راجع « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٦٢ ص ١٥ .

يهودى تزوج بمسلمة ، وأولدها ولدين . فخاف اليهودى ، وأسلم . فجُمع الفقهاء واستفتوا فى أمره . قال : فقيل إن الفخر اسماعيل غلام ابن المنى قال: « الاسلام يجبّ ماقبله »

— ٢ —

من المخطوطة المذكورة ورقة ١١٦ أ :

« وكان أديبا ، كيّسا ، مطبوعا ، عارفا بالمنطق والفلسفة والتنجيم وغير ذلك من العلوم الرديئة . وبسبب ذلك نُسب إلى عقيدة الأوائل ، حتى قيل إن والده رأى عليه يوما ثوبا بخارياً فقال : والله هذا عجب ! مازلنا نسمع البخاري ومسلم ، وأما البخاري وكافر فما سمعناه . وكان أبوه كثير المجون والمداعبة كما تقدم عنه . وكان عبد السلام أيضا غير ضابط للسانه ، ولا مشكوراً (١) فى طريقته وسيرته ، يُرمى بالفواحش والمنكرات . وقد جرت عليه محنة فى أيام الوزير ابن يونس ، وحُكم بفسقه ، وأحرقت كتبه . وكان سبب ذلك أن ابن يونس كان جاراً لأولاد الشيخ عبد القادر فى حال فقره، فكانوا يؤذونه غاية الأذى . فلما ولى ابن يونس وتمكن ، شتت شملهم وبعث ببعضهم إلى المطامير بواسط . وبعث فكبس دار عبد السلام هذا ، وأخرج منها كتباً من كتب الفلاسفة ، ورسائل إخوان الصفا ، وكتب السحر والنارنجيات وعبادة النجوم . واستدعى ابن يونس ، وهو يومئذ أستاذ الدار ، العلماءَ والفقهاء والقضاة والأعيان ، وكان ابن الجوزى معهم . وقُرىء فى بعضها مخاطبة زُحل ، يقول : « أيها الكوكب المضىء المنير ! أنت تدبّر الأفلاك ، وتحيي وتميت ، وأنت إلٓهنا » ، وفى حق المريخ من هذا الجنس . وعبد السلام حاضر . فقال ابن يونس : هذا خطك ؟ قال : نعم . قال لم كتبته ؟ قال : لأرد على قائله ومن يعتقده . فأمر باحراق كتبه . فجلس

(١) فى الأصل : مشكور .

قاضي القضاة والعلماء ، وابن الجوزي معهم على سطح مسجد مجاور لجامع الخليفة يوم الجمعة ، وأضرموا تحت المسجد ناراً عظيماً ، وخرج الناس من الجامع ، فوقفوا على طبقاتهم ، والكتب على سطح المسجد . وقام أبو بكر ابن المرستانية فجعل يقرأ كتاباً كتاباً من مخاطبة الكواكب ونحوه ، ويقول العنوا مَن كتَبه ، ومن يعتقده ، وعبد السلام حاضر . فيصيح العوام باللعن ، فتعدى اللعن إلى الشيخ عبد القادر ، بن وإلى الامام أحمد ، وظهرت الأحقاد البدْرية (١) . وقال لخصوم أشعاراً ، منها قول المهذب الرومي ، ساكن النظامية :

لِيَ شعرٌ أرق من دين ركن الدين ، عبد السلام لفظاً ومعنى
زُحلي (٢) يثني عليا ويهوى الحرب حقداً عليه (٣) ... وضغنا
منحته النجوم ، إذ رام سعداً وسروراً ، نحساً وهمّاً وحزنا
سار إحراقُ كتْبه سيرَ شعري في جميع الأقطار سهلاً وحزنا
أيها الجاهل الذي جعل الحق م ضـــلالا وضيَّع العمْر غبنا
رُمْت ، جهلا ، من الكواكب بالتحيـــير (٤) عزاً ، ونلت ذلا وسجنا
ما زُحيلا (٥) وما عُطارد والمرّيخ والمشتري تُرى يامُعنى ؟
كلُّ شيء يودي ويَفنى سوى الله إلهي ، فانه ليس يفـــنى

ثم حكم القاضي بتفسيق عبد السلام ورمي طيلسانه . فأخرجت مدرسة جده من يده ويد أبيه عبد الوهاب ، وفُوّضت إلى الشيخ أبي الفرج ابن

---

(١) [يفسرها مؤلف البحث بأنها نسبة الى بدر الموقعة المشهورة ، فيكون المعنى أن لحصريين تحمسوا للاسلام وثاروا من أجله ، كما تحمس أهل بدر من المسلمين . ولانه يشكلها بفتح الدال ، وصواب النسب الى موقعة بدر أن تكون الدال ساكنة كما ثبتناه] .

(٢) منصوب في الأصل .

(٣) هنا نقص يختل معه الوزن ؛ ولعل الصواب هو : حقداً على علي .

(٤) في الأصل : بالتحيير .

(٥) في الأصل : زحيل .

الجوزى ، فذكر فيها الدرس مدة ، ذكر ذلك أبو المظفر سبط ابن الجوزى وذكر معناه ابن القادسى ، وزاد أن عبد السلام أودع الحبس مدة . ولما أفرج عنه ، أخذ خطه بأنه يشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، وأن الاسلام حق ، وما كان فيه باطل . وأطلق . ثم لما قبض على ابن يونس ردت مدرسة الشيخ عبد القادر إلى ولده عبد الوهاب ، ورُدّ مابقى من كتب عبد السلام التى أحرقت بعضها ، وقبض على الشيخ أبى الفرج بسعى عبد السلام هذا كما تقدم ذكره [1] . ونزل معه عبد السلام فى السفينة إلى واسط ، واستوفى منه بالكلام ، والشيخ ساكت . ولما وصل إلى واسط عُقد مجلس حضره القضاة والشهود ، وادعى عبد السلام على الشيخ أنه تصرف فى وقف المدرسة ، واقتطع من مالها . وأنكر الشيخ ذلك . وكتِب محضر بما جرى ، وأمر الشيخ بالمقام بواسط ، ورجع عبد السلام » .

---

(١) لا كمال ما ذكرناه قبل ص١٢٩ عن اتجاه الخليفة الناصر الدينى ، يجدر بنا أن نورد الموضع الوارد هنا بنصه : فى الورقة ٩٥ ب ما يلى :

« فلما ولى الوزارة ابن القصاب ، وكان رافضياً خبيثاً سعى فى القبض على ابن يونس وتتبع أصحابه . فقال له الركن : أين أنت عن ابن الجوزى ؟ فانه ناصبى من أولاد أبى بكر ، فهو من أكبر أصحاب ابن يونس ، وأعطاه مدرسة جدى ، واحترقت كتبى بمشورته . فكتب ابن القصاب إلى الخليفة الناصر ، وكان الناصر له ميل إلى الشيعة ، ولم يكن له ميل إلى الشيخ أبى الفرج ، بل قد قيل أنه كان يقصد أذاه ، وقيل ان الشيخ ربما كان يعرض فى مجالسه بذم الناصر . فأمر بتسليمه إلى الركن عبد السلام ، فجاء إلى دار الشيخ ، وشتمه وأغلظ عليه ، وختم على كتبه وداره ، وشتت عياله . فلما كان فى أول الليل ، حمل إلى سفينته ، وليس معه إلا عدوه الركن ، وعلى الشيخ غلالة بلا سراويل ، وعلى رأسه تخفيفة ، فأحدر إلى واسط ، وكان ناظرها شيعياً . فقال له الركن : مكنى من عدوى لأرميه فى المطمورة الخ » .

وبلى ذلك ذكر سجن ابن الجوزى خمس سنوات (من سنة ٥٩٠ إلى ٥٩٥) ، ثم اطلاق سراحه ، ورد اعتباره .

بحوث فى المعتزلة

لكرلو الفونسو نلّينو[١]

١ — أصل تسميتها

من المسائل الخطيرة أن نعرف لأى سبب وبأى معنى أطلق لفظ «المعتزلة» أول ما أطلق على أصحاب المذهب الذى كان فى القرون الثانى والثالث والرابع للهجرة خصماً خطراً لمذهب أهل السنة فى الكلام. ذلك لأنه يتوقف على مثل هذه المعرفة حل مسألة من أهم المسائل التاريخية، وتلك هى مسألة أصول حركة المعتزلة وطابعها الأصلى.

وأشهر الروايات فى هذا الباب، وهى رواية نسج حولها وحدها طائفة من الأقاصيص خاصة، تلك الرواية التى تشتق هذا الاسم من اعتزال واصل ابن عطاء الغزال (أو اعتزال عمرو بن عبيد بن باب فى رواية أخرى [٢]). للحسن البصرى (المتوفى سنة ١١٠ هـ = ٧٢٨ م) أو اعتزاله للجماعة عموماً

---

(١) [ظهرت هذه البحوث فى «مجلة الدراسات الشرقية» RSO المجلد السابع، روما سنة ١٩١٦. الأول فى الصفحات من ٤٢٩ إلى ٤٥٤؛ والثانى فى الصفحات من ٤٦١ إلى ٤٦٦، والثالث فى الصفحات من ٤٥٥ إلى ٤٦٠، والرابع فى الصفحات من ٤٢١ إلى ٤٢٨ وهاك عناوينها فى الأصل على التوالى:

Sull' origine del nome dei Muᶜtazilit.

Sul nome di «Qadariti»

Rapporti fra la dogmatica muᶜtazilita e quella degli Ibaditi dell' Africa settentrionale.

Di una strana opinione attribuita ad al-Ǧāhiz intorno al Corano.

[راجع ترجمته فى الملحق الموجود بآخر هذا الكتاب].

(٢) يقتصر ابن قتيبة (المتوفى سنة ٢٧٦ هـ = ٨٨٩ م) فى كلامه عن عمرو بن عبيد، على أن يقول: «وكان يرى رأى القدر، ويدعو إليه، واعتزل الحسن هو وأصحاب له، فسموا المعتزلة» («عيون الأخبار» طبع فستنفلد، جيتنجن، سنة ١٨٥٠، ص ٢٤٣) =

فى مسألة مرتكب الكبيرة : مؤمن هو أم كافر (١) ؟

وتفاصيل هذه القصة تختلف قليلا باختلاف الروايات : فعلى حسب

= ويكرر هذا بعينه ابن رستة (طبع دى خويه ، سنة ١٨٩٢ ص ٢٢٠) الذى كتب فيما بين سنة ٢٨٠ وسنة ٣٠٠ هـ فيقول : « كان يرى القدر ، ويدعو اليه . واعتزل الحسن وأصحابه ، فسموا المعتزلة » . أما السمعانى (كتاب « الأنساب » طبعة ليدن سنة ١٩١٢ ورقة رقم 536r) فيقول : « المعتزلى ... هـذه النسبة إلى الاعتزال ، وهو الاجتنـاب . والجماعة المعروفة بهذه العقيدة إنما سموا بهذا الاسم لأن أبا عثمان عمرو بن عبد (هكذا) البصرى أحدث ما أحدث من البدع ، واعتزل مجلس الحسن البصرى ، وجماعة معه فسموا المعتزلة » — ويقول الشريشى فى « شرح المقامات » (طبعة القاهرة سنة ١٣٠٦ ج ١ ص ٣٨٥) عن عمرو بن عبيد : « ورآه الحسن [البصرى] يوماً فقال هذا سيد شباب أهل البصرة ، إن لم يحدث . ثم أزاله ، ونهى عنه ، فقال بالعزل [اقرأ بالعدل] ودعا اليه ، وترك مذهب أهل السنة ، واعتزل الحسن البصرى ، ونسبت اليـه المعتزلة » — ويورد كتاب آخرون كلتا الروايتين : الرواية التى تربط اسم المعتزلة بعمرو ؛ والأخرى ، وهى الأكثر انتشاراً ، التى تربطه بواصل .

(١) هذه المسألة التى ستظهر أهميتها فيما بعد (ص ١٠٨ الخ) ذكرها عبدالقاهر بن طاهر البغدادى (المتوفى سنة ٤٢٩ هـ = ١٠٣٧ — ١٠٣٨ م) فى كتاب « الفرق بين الفرق » (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ = سـنة ١٩١٠ م) ص ٩٨ ؛ والسيد المرتضى على ابن الطاهر (المتوفى سنة ٤٣٦ هـ = ١٠٤٤ م) فى كتابه « الأمالى » (= غرر الفوائد) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ = ١٩٠٧ ج ١ ص ١١٤ — ١١٦ (المجلس الحادى عشر) حيث أفاض فى ذلك (خصوصا فى ص ١١٦) ؛ والشهرستانى (المتوفى سنة ٥٤٨ هـ = ١١٥٣ — ١١٥٤ م) طبع كيورتن بلندن سنة ١٨٤٢ — ١٨٤٦ ص ١٧ وص ٣٣ — ٣٤ ؛ وابن خلـكان تحت اسم واصل (برقم ٧٩١ من طبع فستنفلد ، وبرقم ٧٣٩ من الطبعات المصرية) ، وقد ذكر خطأ « انه أخذ ذلك عن كتاب « الانساب » للسمعانى ؛ والشريف على الجرجانى فى شرح « مواقف » الايجى (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ [— ١٣٢٧] ج ٨ ص ٣٧٧ (والرواية مذكورة أيضاً باختصار فى نص الايجى المتوفى سنة ٧٥٦ هـ = سنة ١٣٥٥ م) ؛ وأبو المحاسن بن تغرى بردى فى تاريخه « (طبع يوئبول وماتس ج ١ ص ٣٤٨ تحت سنة ١٣١) وأبو الفدا فى تاريخه ، طبع ريسكه ج ١ ص ٤٧٨ تحت سنة ١٣١ (طبعة استامبول سنة ١٢٨٦ ج ١ ص ٢١٢) والمهدى لدين أحمد بن يحيى بن المرتضى فى كتابه « المعتزلة » طبع ت . و . آرنولد ، ليبتسك سـنة ١٩٠٢ ، ص ٣ — ٤ (عن مصادر مختلفـة) ، و « القاموس » تحت لفظ عزل ، و « تاج العروس » ج ٨ ص ١٠ ، والمقريزى (المتوفى سنة ٨٤٥ هـ = ١٤٤٢ م) فى « خططه » طبعة بولاق سنة ١٢٧٠ ج ٢ ص ٣٤٦ = طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ — ١٣٢٦ ج ٤ ص ١٦٤ — ص ١٦٥ (ويظهر أنه نقلها عن الشهرستانى) . — وهذه المسألة توجد كذلك فى المصادر التى تعزو اسم المعتزلة الى أصل آخر والتى سنذكرها فيما بعد من ص ١٨١ — ص ١٨٥ .

بعضها جاء اسم المعتزلة من العبارة التي قالها الحسن في تلك المناسبة لتلميذه القديم : « اعتزل عنا » ، وعلى حسب البعض الآخر كان قتادة بن دعامة (المتوفى سنة ١١٧ ﻫ أو سنة ١١٨ ﻫ) لمحدّث أول من وضع هذا الاسم ، مشيراً إلى عمرو بن عبيد وإلى نفر من أتباعه بسبب اعتزالهم الحسن — وعلى كل حال فمهما يكن من اختلاف الروايات ، فان هذه المصادر تعتبر أن اسم المعتزلة اسم أطلقه عليهم أهل السنة ، وأنه يتضمن نوعاً من الذم واتهاماً واضحاً بالخروج على السنة والجماعة .

والباحثون الأوربيون قد أخـــذو ، حتى زمن قريب جداً ، بهذه الرواية[1] . ومن هنا كانت ترجمتهم لهذا الاسم بألفاظ معناها « المنفصلون » أو « المنشقون » :

separati (Pococke 1650), separatists (Sale 1734), secessores seu separatistae (Reiske 1778), Abweichende, Sectirer (vom Hammer-Purgstall 1837), séparatistes (Schmölders 1842), Getrennte, Abtrünnige (Wolff 1845), Verstossene (Weil 1846), Dissidents (Munk 1859), Secte (Steiner 1865), Dissidenten (von Kremer 1865) Ceux qui se séparent (Dozy 1879), die sich trennende, d.h. die Sekte (Dieterici 1892), Disidente ó cismàtico (Asín 1901), Secession (Macdonald 1903), Dissidenti (Pizzi 1903), Seceders (Sell[3] 1907), Dissidents, Schismatiques, Séparatistes (Galland 1906), Dissidents Montet 1911), those who separate themselves (Margoliouth), die sich trennende (Ulrich 1914), etc.

ويجدر بنا أن نذكر أن البحث الحقيقي عن أصل هذه التسمية ومعناها

---

(١) ديتريشى في « ترجمة رسائل الفارابي الفلسفية » ، مقدمة ص ي (*Alfârâbî's philosophische Abhandlungen übersetzt,*) فإنه يدعي على واصل أنه قال : « أنا معتزل منكم » ich sage mich von Euch los .

لم يقم به إلا فولف [١] وفيل [٢] واشتينر [٣] فى رسالته الصغيرة . لذلك كان اتفاق الآخرين فى الجوهر قليل القيمة .

فيرى اشتينر (ص ٢٣ — ٣٠) الذى لا يقيم وزناً للروايات العربية التى ذكرناها آنفاً أن المعتزلة « اسم عام لفئة انفصلت عن الجمهور وانشقت عليه ، وهو يقابل لفظ Secte بالألمانية » ؛ ولكن بمضى الزمن أصبح هذا الاسم فى أوائل القرن الثانى للهجرة علماً على مذهب خاص . وقد يُفَسَّر هذا على أن هذه الفرقة كانت من بين فرق الاسلام أهمها وأكبرها خطراً فهى « الفرقة » بالمعنى الكامل لهذه الكلمة . وعلى كل حال فيبدو أن هذه التسمية قد انتشرت انتشاراً بطيئاً . إذ يتكلم ابن قتيبة (المتوفى سنة ٢٧٦هـ = ٨٨٩م) عند ذكره لمذاهب عصره (ص ٣٠١) لا عن المعتزلة بل عن القدرية [٤] ، مع أنه عرف اسم المعتزلة (انظر قبل ص ١٧٣ التعليق رقم ٢) وعلى ذلك فالنواة الأولى لمذهب المعتزلة كانت إذاً إنكار القدر المطلق ؛ ويشير لفظ القدرية إلى مضمون المذهب ، فهو من الناحية الظاهرية الشكلية إذاً أكثر تحديداً وأوضح دلالة من لفظ معتزلة . ثم لما أظهروا آراء مخالفة فى مسائل عديدة أخرى مثل صفات الله ، وطبيعة القرآن ، والوعد والوعيد ،

---

(١) فى كتابه « الدروز وأسلافهم » ليبتسك سنة ١٨٤٥ ص ٦ تعليق *Die Drusen und ihre Vorläufer*

(٢) فى كتابه « تاريخ الخلفاء » مانهيم سنة ١٨٤٦ — سنة ١٨٥١ ، جـ ١ ص ١٩٢ — ص ١٩٣ تعليق *Geschichte der Chalifen*

(٣) فى كتابه « المعتزلة أو أحرار الفكر فى الاسلام » ليبتسك سنة ١٨٦٥ ، فى قطع الثمن ، هـ ى + ١١٠ صفحات *Die Muʿtaziliten oder die Freidenker im Islâm*

(٤) لثبت أسماء رجال القدرية الذى أورده ابن قتيبة قيمة غير تلك التى يظنها اشتينر ؛ فهو لا يحوى أسماء كثير من المعتزلة المشهورين (فلا يذكر واصل بن عطاء مثلا) ، ومن جهة أخرى يذكر أشخاصا لا صلة لهم بالاعتزال مثل المحدثين وهب بن منبه ، ومكحول ، وقتادة المشهور الذى كان عدواً للمعتزلة ! وأورد ابن رستة هذا الثبت عينه ص ٢٢٠ — ٢٢١ (ويظهر أنه نقله عن ابن قتيبة — وليرجع القارئ إلى ملاحظاتى بعد ص ١٩١ والتعليق رقم ٢)

ومسائل ثانوية أخرى ، بدت هذه التسمية [القدرية] غير كافية ، لذلك استبدل بها لفظ « معتزلة » ولم تعد تستعمل شيئاً فشيئاً » .

وهذه النتيجة التى وصل إليها اشتينر اعتمادا على نصوص عربية متأخرة عن القرن الثالث الهجرى تسمى المعتزلة أحيانا باسم القدرية ، تلقاها كثير من الباحثين بالقبول . ففون كريمر الذى رأى أولا فى مذهب المرجئة أصول المعتزلة [1] ، اعتقد من بعدُ أن مذهب القدرية فى القدر تطور بالبصرة إلى مدرسة كلامية ذات نزعة عقلية خاصة على يد بشار بن برد ، وعمرو بن عبيد ، وواصل بن عطاء [2] . وديترتشى [3] يظن أن السبب فى اعتزال واصل الجماعةَ ، هو ثورته على المذهب المنكر لحرية الارادة . ويذهب دى بور إلى القول بأن القدرية هم أسلاف المعتزلة ، وأن هؤلاء الأخيرين هم خلفاء القدرية [4] . ويذكر دوزى صراحة أن واصل بن عطاء « أنشأ مذهب المعتزلة أو القدرية (القائلين بحرية الارادة) كما يسمون أيضا » [5] ويصرح هوتسما [6] بأن « النقطة التى ابتدأ منها مذهبهم كانت إنكار القدر . ولكن اسم المعتزلة (المنفصلين) الذى اتخذوه هم وغيرهم من مبتدعة المسلمين ،

---

(١) « تاريخ الأفكار السائدة فى الاسلام » ، برلين سنة ١٨٦٨ *Geschichte der herschenden Ideen des Islams*, حيث يقول فى ص ٢٧ : « يبدو ان [الاعتزال] قام على أساس إرجائى » .

(٢) « تاريخ حضارة الشرق فى أيام الخلفاء » ، فينا سنة ١٨٥٥ — ١٨٧٧ ج ٢ ص ٤٠٩ الى ص ٤١١ *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen*

(٣) مقدمة كتابه « ترجمة رسائل الفارابى الفلسفية » ، ليدن س ١٨٩٢ ص ى *Alfarabi's philosophische Abhandlungen* übersetzt

(٤) « تاريخ الفلسفة فى الاسلام » ، *Geschichte der Philosophie im Islam* ص ٤٤ — ص ٤٥ [ص ٥١ من الترجمة العربية] .

(٥) « بحث فى تاريخ الاسلام » ، ترجمة ف . شوفان ، ليدن سنة ١٨٧٩ ص ٢٠٥ *Essai sur l'histoire de l'islamisme, traduit par* V. Chauvin

(٦) فى الفصل الخاص بالاسلام من كتاب « تاريخ الأديان » الذى أشرف على إخراجه شانتپيه دلاسوسيه P. D. Chantepie de la Saussaye ، الترجمة الفرنسية ، باريس سنة ١٩٠٤ ص ٢٨٩ .

نشأ ، كما يروون ، عن اختــلاف فى الرأى ضئيل » . ويقول ماكس هورتن [1] إنهم « استمرار لمذهبين : الأول مذهب القائلين بحرية الارادة (القدرية) والثانى مذهب الارجاء (المرجئة) . ومن هنا كانت مسائل حرية الارادة ، وإنكار أو تخفيف عذاب المسلم المذنب ، ماورثوه فى مذهبهم عن هاتين الفرقتين من مسائل » . وكذلك جولد تسيهر فى كتابه « محاضرات عن الاسلام » (طبعة هيدلبرج سنة ١٩١٠ ص ١٠٠) يؤكد أن « نقطة ابتدائهم كانت بواعث مصدرها التقوى والتعبد ، مثلهم فى ذلك مثل سابقيهم القدرية القدماء » ؛ مع أنه يصرح فى الصفحات التالية بأنه لايرى فى مسألة حرية الارادة النقطة الرئيسية فى مذهب المعتزلة . أما جالان [2] فيميز جيدا بين القدرية والمعتزلة ؛ ولكنه يقول « إن فلسفة المعتزلة قدهيأها مذهب القدرية وأعدها » ، وإن « إنكار القدر المطلق وعذاب المؤمن المذنب (هكذا !) عذابا أبديا كانا نقطة ابتداء خلاف المعتزلة ، وظلا النقطة الرئيسية فى مذهبهم » .

وفى سنة ١٩١٠ حاول جولد تسيهر أن يفسر الاسم تفسيراً جديدا لو أنه صح لكان يطبع الأصول الأولى لمذهب المعتزلة بطابع مغاير لذاك الذى يبدو من الروايات العربية التى أخذ بها المستشرقون الأوربيون . فهو يشير كما يشير المؤرخون بمناسبة واصل بن عطاء وزميله عمرو بن عبيد ومعتزلين

---

(١) « المسائل الفلسفية فى علم الكلام عند المسلمين » ، بون سنة ١٩١٠ ص ٤ *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam* من العبث أن نقف عند الخلط الذى وقع فيه هورتن فيما يتعلق بمذهب المعتزلة فى عذاب الآخرة وصلته بمذاهب المرجئة .

(٢) « بحث فى المعتزلة (أصحاب النزعة العقلية فى الاسلام) » ، جنيف ، سنة ١٩٠٦ *Essai sur les Mo'tazelites* (Les railonalistes de l'Islam), Genève صفحات ٢٩ ، ٣٨ ، ٤٥ — وهذا البحث رسالة قدمت للحصول على درجة « بكالوريوس فى اللاهوت » من كلية اللاهوت البروتستانتى بباريس — وقد تبع جالان من مواطنيه Montet فى كتابه : *De l'état present et de l'avenir de l'Islam* عن « حاضر الاسلام ومستقبله » ، باريس سنة ١٩١١ ص ١٤٠ .

اخرين متأخرين كذلك ، إلى ميولهم الصوفية وزهدهم ، أى إلى بعدهم عن زخرف الدنيا وشهواتها [١] ، ويورد شاهداً قديماً على استعمال لفظ «معتزل» بمعنى زاهد أو متعبد [٢] . ومع هذا كله فانه يقول : « معنى هذه الكلمة المنشقون » . ولست أريد أن أكرر هنا الأسطورة التى على الناس بروايتها من أجل تبرير هذه التسمية ، وإنما أريد أن أقرر أن التفسير الحقيقى لهذه التسمية هو أن البذور الأولى لهذا المذهب كانت دوافع صادرة عن التقوى والتعبد وكان الباعثون على هذه الحركة رجالا متعبدين ، زهاداً معتزلين (زاهدين) ثم اتصلت الحركة بالدوائر العقلية ، فاتخذت شيئاً فشيئاً موقف المعارضة بازاء المعتقدات الدينية السائدة [٣] » .

هذا الفرض الذى افترضه جولد تسيهر تقبله هورتن بحماس شديد فى سنة ١٩١٢ [٤] ولكن مرجوليوث [٥] رفضه بشدة فقال متحدثا عن الأصل القدرى لمذهب المعتزلة : « المعتزلة (من انفصلوا) . . . وهم الذين اعتزلوا لا إخوانهم ، وإنما مجلس الحسن البصرى ، كانوا يؤمنون بحرية الارادة » .

أما أنا فأرى أن ما افترضه جولد تسيهر وهمى لا يقوم على سند ما من المصادر ، بل هو فوق هذا يصطدم بمشكلة خطيرة : كيف يمكن أن يكون اسم المعتزلة قد قُصر على طائفة من الناس لم يكن الميل إلى الزهد فيهم العنصر المميز لهم حقاً عن غيرهم ، سواء كأفراد أو كجماعة ؟ ألم يكن الزهد منتشراً بنفس الدرجة فى الوسط الدينى الذى اعتزله المعتزلة ؟ ألم يكن الحسن

---

(١) « محاضرات فى الاسلام » طبعة هيدلبرج سنة ١٩١٠ ص ١٠١ .

(٢) الكتاب السابق ص ١٣٦ (تعليق رقم ٢ على البند رقم ٥) .

(٣) الكتاب السابق ص ١٠٠ .

(٤) « المذاهب الفلسفية عند المتكلمين فى الاسلام » ، بون سنة ١٩١٢ ص ١٤٩ تعليق رقم ٣ ، *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam* .

(٥) « الاسلام » ، الطبعة الثانية ، لندن س ١٩١٢ ص ١٨٨ *Mohammedanism* .

البصرى مشهوراً بالزهد، وهو أستاذ واصل ؟ وهل يحتمل أن تكون الروايات العربية سواء منها المعتزلية أو السنية قد أخطأت إلى هذا الحد فنسبت تسمية المعتزلة ونشأتهم لا إلى مسألة عملية وإنما إلى مسألة إيمانية وعقيدة خاصة ؟ يبدو لى أن فرض الباحث الاسلامى الكبير (جولد تسيهر) بعيد عن الحق أكثر من بعد التفسيرات السابقة المألوفة.

والواقع أن الباحثين لم ينتبهوا حتى الآن انتباهاً كافياً إلى مسألة خطيره كل الخطورة. تلك هى أن المؤلفين العرب على اختلاف آرائهم فى أصل تسمية المعتزلة ومعناها الأول يكاد يتفقون [١] على أن الخلاف بين أهل السنة وبين مؤسسَىّ مذهب المعتزلة (واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد) إنما نشأ حينما احتدم النزاع واشتدت الخصومة بين متكلمى الخوارج ومتكلمى أهل السُّنة، حول مسئلة مرتكب الكبيرة، من جراء الثوْرات الخطيرة التى قام بها الخوارج. ذلك النزاع الذى لم يَمَسّ حالة المذنب فى الحياة الآخرة فحسب، بل كانت له نتائج حيوية خطيرة من الوجهتين العملية والسياسية ذلك أنّا فأنه لو سلمنا بمذهب الخوارج فى اعتبار مرتكب الكبيرة كافراً [٢] لكانت النتيجة أن يعتبر خارجاً على الأمة الاسلامية، وأن يعتبر زواجه بمؤمنة باطلا، وألا تقبل له شهادة، وأن يستباح دمه وماله، ثم من الناحية السياسية يصبح خلفاء بنى أمية وعمالهم وأنصارهم عاصين لله، يجب على كل مسلم حقاً أن يثور عليهم ويحاربهم. وعلى العكس من ذلك يسقط هذا التشدد وذاك التحريض على الثورة ضرورةً إذا أخذنا بمذهب أهل السنة فى أن الفاسق مع ذلك مؤمن، وله من أجل ذلك أن يتمتع بكل الحقوق التى

---

(١) أنظر ما أوردناه من مقتبسات فى ص ١٧٣ تعليق، والفقرات المسعودى المشار إليها فى ص ١٨١ إلى ص ١٨٣.

(٢) لا يعنينا هنا أن يعتبر كافرَ شرك أو مشركا (كما ترى فرق الخوارج الأزارقة والنجدات والصفريّة) أو أن يعتبر كافر نعمة وكافراً كفران نعمة (كما يرى الخوارج الإباضية). أنظر « الفرق بين الفرق » لعبد القاهر البغدادى ص ٩٧ — ٩٨.

لكل عضو فى الأمة الاسلامية ، لهم إلا فى حالات ضئيلة .

فى هذه المسألة التى كانت موضوع مناقشات عنيفة فى النصف الثانى من القرن الأول لما لها من نتائج سياسية وعملية ، كان خلاف واصل وعمرو بن عبيد مع أهل السنة ، وبسببها كان اعتزالها إياهم . ذلك أنهما وقفا موقفاً وسطاً ، شبه حياد بين الرأيين المتعارضين : رأى الخوارج ورأى أهل السنة وقالا إن الفاسق أو صاحب الكبيرة أو مرتكب الكبائر ليس بمؤمن ولا كافر وإنما هو فى منزلة بين المنزلتين . وكانت نتيجة هذا الموقف الوسط فى مثل هذه المسألة الدينية بحسب ماقلنا من قبل ، الحياد فى النزاع السياسى الذى كان على أشده بين الفريقين المتنازعين . أما الأصول الأخرى لمذهب المعتزلة فانها أضيفت شيئاً فشيئاً إلى نقطة ابتدائهم الأولى هذه : فأغلب الظن أن مذهبهم فى الاختيار مثلا قد أتى به عمرو بن عبيد ، الذى يذكر عنه الرواة صراحة أنه قدرىّ [1] ، بينما لاتذكر المصادر القديمة شيئاً مثل هذا عن واصل .

وإذا كانت الغالبية العظمى من المؤلفين العرب قد اتخذوا لفظ معتزل بمعنى منشق على الجماعة الاسلامية الصحيحة ، ناسين تلك المسألة المهمة ، حيث أضلتهم الفكرة العنادية ، فكرة اعتبار المعتزلة فرقة منشقة على أهل السنة ، فقد وجد مع ذلك كتاب يربطون اسم المعتزلة بوقوفهم ذلك الموقف الذى أشرنا إليه آنفاً وسطاً بين أهل السنة والخوارج ، فلدينا أولا وقبل كل شىء فقرتان هامتان للمسعودى (المتوفى سنة ٣٤٦هـ = سنة ٩٥٧ — سنة ٩٥٨م) لم يتمكن اشتينر من معرفتهما ، ولم يقدرهما جولدتسيهر حق قدرهما . ففى الفصل السابع عشر بعد المائة من مروج الذهب مانصه : « ومات واصل بن عطاء ويكنى بأبى حذيفة فى سنة إحدى وثلاثين ومائة . وهو شيخ المعتزلة ، وقديمها ، وأول

(١) لدى ابن رستة وابن قتيبة فى المعارف المشار إليه آنفاً ص ١٧٣ تعليق رقم ٢ ، وكذلك لدى كثير من الكتاب المتأخرين .

من أظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين: وهو أن الفاسق من أهل الملة ليس بمؤمن ولا كافر. وبه سميت المعتزلة، وهو الاعتزال»[١] وفى الباب الثانى بعد المائة من نفس الكتاب يعرض المسعودى أصول المعتزلة الخمسة، ويعنينا نحن هنا الفقرة التالية: «ثم القول بالوعد والوعيد، وهو الأصل الثالث: فهو أن الله لا يغفر لمرتكب الكبائر إلا بالتوبة وأنه لصادق فى وعده ووعيده، لا مبدّل لكلماته[٢]؛ ثم القول بالمنزلة بين المنزلتين، وهو الأصل الرابع: فهو أن الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر، بل يسمى فاسقا[٣] على حسب ما ورد التوقيف[٤] بتسميته وأجمع أهل

(١) المسعودى: «مروج الذهب»، طبعة باريس سنة ١٨٦١ — ١٨٧٧ ج ٧ ص ٢٣٤. وقد أخطأ المترجم الفرنسى (باربييه دى مينار) فهم الجزء الأخير من هذه العبارة حيث يقول فى ترجمته «Il désigna ses sectateurs par le nom de *moutazélites*, du mot *i'tizal* (se séparer)» أى «وقد سمى أتباعه باسم المعتزلة، من اللفظ اعتزال (بمعنى انشقاق وانفصل)». ثم هو من جهة أخرى يخطىء فى ترجمته للاصطلاح «منزلة بين المنزلتين» بكلمة «l'état mixte» (وهذه الترجمة غير الصحيحة قد كررها هنرى جلان فى كتابه «بحث فى المعتزلة» ص ٤١ وص ٤٧.

(٢) يرى المعتزلة أن المسلم المرتكب لكبيرة، والذى يموت دون توبة، يخلد فى النار، وكل ما هنالك هو أن عذابه فيها أخف من عذاب الكفار؛ بينما يرى أهل السنة أن المسلم لا يخلد فى النار حتى ولو كان مرتكبا للكبائر (للهم إلا الكفر)، ويعتقدون فى شفاعة الملائكة والنبيين وأولياء الله للمسلمين المذنبين. ومن أجل هذا هم يسلمون، أى أهل السنة، ضمنيا بأن الله يمكن أن يتحمل ما جاء به من وعد أو وعيد فى القرآن. وقد أخطأ Dozy فى فهم النصوص حينما كتب يقول فى كتابه «بحث فى تاريخ الإسلام»، ليدن سنة ١٨٩٧ ص ٢٠٣ إن المعتزلة يعتقدون فى نوع من «المطهر» [وهو لدى ذكره دانتى فى الكوميديا الالهية فقد إنه مكان بين النار والجنة لابد أن يتطهر فيه الإنسان من ذنوبه قبل دخوله الجنة]. وقد كرر هذا الخطأ بعينه هنرى جلان فى كتابه «بحث فى المعتزلة» ص ٤١.

(٣) للسيد المرتضى فى اختيار المعتزلة لهذا اللفظ كلام مفيد فى كتابه «الأمالى» (= غرر الفوائد) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ ج ١ ص ١١٥، ص ١١٦.

(٤) هكذا، كما هو موجود فى الطبعات المصرية، بدلا من كلمة «التوفيق» الموجودة فى طبعة باريس، راجع فيما يتعلق بكلمة توقيف بمعنى «وضع» (وهو ما لا يوجد فى القواميس) كتاب مكس هورتن M. Horten, Die spekulative und positive Theologie des Islam «علم العقائد النظرية والوضعية فى الإسلام» طبعة ليبتسك سنة ١٩١٢ ص ٢٧١ ب (ص ٨ — ١٠، ٢٥ إلى ٣٠)

الصلاة[١] على فسوقه . قال المسعودى : ولهذا الباب سميت المعتزلة وهو ، الاعتزال . وهو الموصوف بالأسماء والأحكام مع ماتقدم [٢] من الوعيد فى الفاسق من الخلود فى النار » [٣] .

وكلام المسعودى يحتاج إلى تفسير بسيط للألفاظ التالية : « تسميته » ، « أسماء » ، « أحكام » ، سنذكره فى الملحوظة الأولى الموجودة بملحق هذا البحث . ويكفى هنا أن نقول إن المسعودى يقصد بقوله « تسميته » وصف الشخص بأنه مؤمن أو كافر أوفاسق ؛ وبقوله « أسماء » الألفاظ المتقابلة من إيمان وكفر ، مؤمن وكافر ؛ وبقوله « أحكام » المسائل النظرية والعملية التى تضمنتها هذه الأوصاف .

ومن هذا ينتج أن اسم المعتزلة لم يطلق على الذين أنشـــاوا المدرسة الكلامية الجديدة للدلالة على أنهم انفصلوا عن أهل السنة وتركوا مشايخهم القدماء ورفقاءهم ، وإنما أطلق للدلالة على موقفهم كأناس مبتعدين محايدين بين طرفى رجال الدين والساسه فى وقت ما ، ممتنعين هكذا عن الخصومات والمنازعات القائمة بين المسلمين . وإلى جانب ذلك يرى أن اسم المعتزلة لم

(١) أى المسلمين الحقيقيين . راجع مثلا البيت الذى قاله أيمن بن خريم حينما أريد دفعه إلى الانتصار لمعاوية ضد على (الدينورى : «الأخبار الطوال» طبع جويرجاس ص ٢٠٦) :

ولست بقـاتل رجلا يصلى على سلطان آخر من قريش

وحتى إلى يومنا هذا يقول الناس فى طرابلس بهذا المعنى : « ناس مصلين » .

(٢) إشارة إلى الأصل الثالث الذى ذكره قبل ذلك بقليل .

(٣) المسعودى : « مروج الذهب » ج ٦ ص ٢٢ . وهنا أيضاً أخطأ المترجم الفرنسى حين ترجم فقال : « ... Mais simplement *prevaricateur*, selon l'acception acceptée de tous, et lorsque la communauté des fidèles s'accorde à dire qu'il a prévariqué. C'est ce point particulier... qui a donné naissance au nom des Moutazélites, du mot *i'tizal*, mot qui désigne celui qui est défini ainsi par les noms et les jugements, et sous le coup de la menace de damnation éternelle, prononcée contre le prévaricateur » . وكذلك أخطأ المترجم حين افترض (ج ٦ ص ٤٩٠) أن النص قد حرفه النساخ .

يطلقه عليهم أهل السنة . وإنما اختاره المعتزلة أنفسهم للدلالة على موقفهم الخاص فى هذه المسألة . ورأى المسعودى له خطره ، لا لقدم المؤلف فحسب بل أيضا لأنه ألف كتباً خاصة فى المذاهب الكلامية المختلفة والفرق الدينية العديدة ، ويطابق هذا الرأى ما نص عليه «لسان العرب» ، ج ١٣ ، ص ٤٦٧ (ونقله من بعدُ « القاموس » و « تاج العروس » ج ٨ ، ص ١٥) : «وقوم من القدريّة يُلقّبون المعتزلة ، زعموا أنهم اعتزلوا فئتى الضلالة عندهم يعنون أهل السنة والجماعة والخوارج الذين يستعرضون الناس قتلا » . [1]

ثم إن قول المسعودى يؤيده ما يرويه الرواة حول الموقف الدينى والسياسى الذى وقفه واصل بن عطاء بازاء من اشتركوا فى الحروب الدينية فى القرن الأول بين أنصار على وأنصار عثمان ، بين أنصار على والأمويين [2] أما البدعة الثالثة ، أو الأصل الرابع على قول البعض ، والذى به اعتزل واصل الجماعة ، فهو أن الخوارج قالوا بأن طلحة والزبير وعائشة ومن تبعهم كانوا كافرين حينما حاربوا علياً فى موقعة الجمل ، وأن علياً كان على حق فى محاربته إياهم ، وكذلك فى محاربة معاوية فى صفين . ولكنه صار كافراً بقبوله التحكيم بينما يرى أهل السنة أن الفريقين اللذين حاربا فى موقعة الجمل كانا مسلمين مع اختلاف واحد فيما بينهما ، وهو أن علياً كان على حق ، بينما كان خصومه على ضلال . وكانوا ثائرين دون أن يكونوا من أجل ذلك كافرين أو فاسقين لذلك كانت شهادة أحد الفريقين مقبولة شرعاً إذا كان صادقاً . أما واصل فارتأى رأياً وسطاً بين رأى أهل السنة ورأى أهل الخوارج فقال إن أحد الفريقين « فاسق » ، ولكن من غير الممكن معرفة أيهما فاسق على وجه

(١) يلى هذا عرض الرأى الآخر القائل بأن أصل تسمية المعتزلة يرجع إلى أهل السنة ؛ ويورد « اللسان » ما يروى عن قتادة ؛ أما « القاموس » فيورد قصة الحسن البصرى ؛ ويذكر « تاج العروس » كلا الروايتين .

(٢) ما يلى هذا لم يذكره ابشتينر إلا عرضاً فى كتابه « المعتزلة » ص ٥١ ، وقد أغفله جالان تماما فى كتابه « بحث فى المعتزلة » .

التحديد. وعلى ذلك فإذا شهد واحد من أحد الفريقين مع واحد من الفريق الآخر، حتى ولو على باقة بقل، فانه لا يقبل شهادتهما، لأنه يعتقد أن أحدهما فاسق، دون أن يعرف أيهما على وجه التحديد، بينما يقبل شهادة اثنين من فريق واحد. [١] — أما عمرو بن عبيد فيرى غير ذلك: يرى أن كلا الفريقين فاسق (لا كافر) فلا تقبل شهادة من اشترك فى نزاع الفريقين. [٢] ومن هذا يظهر أنه وقف دائماً موقفاً وسطاً بين أهل السنة والخوارج ولو بطريقة مخالفة لطريقة واصل.

ويؤيد هذا كله ما كان بين نشأة الاعتزال وبين الأحزاب السياسية فى العصر الأموى من صلة وثيقة. [٣]

الآن وقد وصلنا إلى هذه النقطة لم يبق علينا إلا أن نخطو خطوة أخيرة فى سبيل توضيح أصل اسم «المعتزلة»، ما دمنا نرى من الواجب ألا ننظر إليه باعتباره تسمية اخترعها الخصوم قدحاً فيهم، وسخرية بهم.

يذكر أبو الفدا [٤] فى «أخباره» خاصاً بسنة ٣٥هـ أسماء بعض الأشخاص الذين لم يريدوا مبايعة على، ولو أنهم ليسوا من شيعة عثمان. ويضيف إلى ذلك قوله: «وسُمّوا هؤلاء المعتزلة، لاعتزالهم بيعة علىّ».

---

(١) عبد القاهر بن طاهر البغدادى، «الفرق بين الفرق» ص ٩٩ — ١٠٠، راجع الشهرستانى طبع كيورتن ص ٣٣ — ٣٤، والمقريزى فى «خططه» طبع بولاق سنة ١٢٧٠ ج ٢ ص ٣٤٦ = طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ — سنة ١٣٢٦ ج ٤ ص ١٦٥.

(٢) عبد القاهر البغدادى ص ١٠١؛ الشهرستانى ص ٣٤.

(٣) ولتراجع أيضاً أقوال بشر بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد فيما يتعلق برأيه فى الخلفاء الأول ورجال الحروب المدنية الأولى؛ وهى أقوال عبر عنها شعراً فى أيام هارون الرشيد (من سنة ١٧٠ إلى سنة ١٩٣ هـ = سنة ٧٨٦ — سنة ٨٠٩ م) وحفظها لنا المهدى لدين أحمد بن يحيى المرتضى فى كتابه «المعتزلة»، طبع آرنولد ليبسك سنة ١٩٠٢ ص ٣٠ س ٧ — ٩. وراجع كذلك ما سنقوله فيما بعد ص ١٩١ تعليق ٢

(٤) «أخبار» أبى الفداء طبع ريسكة، هفنيا سنة ١٧٨٩ — سنة ١٧٩٤ ج ١ ص ١٨٢ (= ص ١٨٠ ج ١ من طبعة استامبول سنة ١٢٨٦).

هذه الفقرة اعتمد عليها فون هَمَّر پُرْجشتَل فى تاريخه ، ولكنه قلب الوضع فجعل أنصار عثمان من المعتزلة أيضاً . ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا كتب يقول : « هؤلاء جميعاً سموا باسم المعتزلة (أبو الفداء : أخبار ج ٢ ص ٢١٣) ومن هذا الحين أصبحت هذه التسمية علماً على حزب سياسى كما هى الحال فى حزب الخوارج »[١] . وعلى هذا النحو كذلك أخطأ ف . ڤولف فى كتابه عن « الدروز وأسلافهم » حيث قال بعد أن ذكر أن واصلاً وعمرو بن عبيد ومن تبعهم سموا باسم المعتزلة أى « المنشقين » : « ويبدو أن هذا الاسم لم يوجد حينئذ فحسب ، بل كان مستعملا من قبل ، تبعاً لما قرره هَمَّر فى كتابه « معرض صور . . . ج ١ ص ٣٢٤ . . . »[٢]

ثم إن هذه الفقرة كانت معروفة طبعاً لدى ج . ڤيل ، ولكنه وقع فى نفس الخطأ الذى وقع فيه فون همر برجشتل من أن هذا الاسم كان علما على كل من لم يبايعوا علياً فقال : « فهؤلاء الذين رفضوا بيعته سموا تبعاً لما يقوله أبو الفدا ص ٢٨٢ « بالمعتزلة » ، وهو اسم يرى آخرون أنه أطلق على فرقة دينية متأخرة ، بينما سمى المنشقون السياسيون « بالخوارج » أو « الثائرين » . ومن هنا يعتقد ڤيل أن اسم فرقة المعتزلة يجب أن ينطق « معتزَلة » بصيغة اسم المفعول ، منعاً لمظنة وجود صلة بين اسم رجال سنة ٣٥ هـ وبين اسم المتكلمين المعتزلة ، معتمداً على قصة الحسن البصرى مع واصل . ويختم كلامه بقوله : « والأرجح عندى أن هذه الفرقة قد جاءها اسمها عن طريق أهل السنة الذين سموهم بهذا الاسم تحقيراً لشأنهم . وهذا الاسم يُنطق معتزَلة

---

(١) « معرض صور لتراجم حياة الحكام المسلمين العظام فى القرون السبعة الأولى للهجرة » ، ليبتسك ودرمشتات سنة ١٨٣٧ — سنة ١٨٣٩ ج ١ ص ٣٢٤ .

Gemäldesaal der Lebensbeschreibungen grosser moslimischer Herrscher der ersten sieben Jahrhunderte der Hidschret

(٢) « الدروز وأسلافهم » ، ليپتسك سنة ١٨٤٥ ص ٦ ، تعليق * *Die Drusen und ihre Vorläufer*

ومعناه « المنشقون (على المؤمنين إيماناً صحيحاً) »[١].

وبعد حكم ڤيل السلبي هذا ، لم يحاول أحد أن يرى صلة ما بين المعتزلة السياسيين في سنة ٣٥ وبين المعتزلة المتكلمين الذين ظهروا في نهاية القرن الأول أو أوائل القرن الثاني للهجرة .

ولكن النصوص التاريخية التي نشرت بعد كتاب ڤيل تدلنا على أن الفعل « اعتزل » (بدون مفعول أو مع المفعول به) كان له معناه الخاص في لغة السياسة في القرن الأول والنصف الأول من القرن الثاني للهجرة . فكان يستعمل للدلالة على الامتناع عن مناصرة أحد الفريقين المتنازعين ، وعلى الوقوف موقف الحياد مع ذم كلا الفريقين[٢].

---

(١) « تاريخ الخلفاء » مانهيم سنة ١٨٤٦ — سنة ١٨٥١ ، ج ١ ص ١٩٢ — ١٩٣ *Geschichte der Chalifen* وقد قرأها من قبل « معتزلة » بفتح الزاي بوكوك (سنة ١٦٥٠ : فكتب يقول : «Motazalos 'Separatos'») ؛ وسيل Sale (سنة ١٧٣٤ فكتب: «Motazalites, or Separatists») ؛ وريسكه (سنة ١٧٧٨ و ١٧٨٩ فكتب : «al Motazalah, seu secessorum, vel separatistarum») ؛ ودي ساسي (سنة ١٨٠٦ بعد ذلك فكتب : «les Motazal, les Motazales») ؛ ومونك (« أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » طبعة باريس سنة ١٨٥٩ فكتب : «Motazales») وميرن Mehren (« الأشعري » طبعة ليدن سنة ١٨٧٩ فكتب : «Motoxales») وأماري (في كتابه عن « الكتب العربية عن صقلية » تورينو سنة ١٨٨٠ — ١٨٨١ ج ٢ ص ٤٩٥ *Bibl. ar.-sic, trad.,* فكتب «Mu'tazaliti») . ولكنهم لم يعلقوا على هذا كبير أهمية ، كما يظهر من ترجماتهم التي تصل إلى حد التناقض مع صيغة اسم المفعول كما هي الحال لدى سيل وريسكه . وقد قال دوزي في سنة ١٨٥١ بمثل ما قال به ڤيل ، وذلك في كتابه « فهرست الكتب الشرقية في أكاديمية ليدن » *Catalogus Codd. Orientalium biblioth. Academiae Lugduno Batavae* سنة ١٨٥١ — ١٨٧٧ ج ١ ص ١٦) ، ولكنه في كتبه المتأخرة عدل ضمنيا عن صيغة اسم المفعول ، وهي صيغة غير محتملة إلى حد بعيد من الناحية اللغوية ، وتختلف من جهة أخرى مع ما تذكره القواميس العربية ، ومع ما يؤكده السمعاني تأكيداً صريحاً في كتاب « الأنساب » طبعة ليدن سنة ١٩١٢ الصفحة اليمنى من الورقة رقم ٥٣٦ حيث يقول : « المعتزلي بضم الميم . . . وكسر الزاي . . . هذه النسبة إلى الاعتزال وهو الاجتناب » . كذلك استعمال لفظ « اعتزالي » بمعنى « المذهب المعتزلي » يقتضي صيغة اسم الفاعل ضرورة ،

(٢) ومن هنا كان الأساس على حق في أن يضم الفصل السادس من بحوثه القيمة جداً

وقد نشأ هذا المعنى مباشرة من استعمال لفظ « اعتَـزَلَ » بمعنى « تجنب » و « عاش فى عزلة » الخ . ولعل القرآن قد سبق إليه (سورة ٤٤ آية ٢٠) حينما قال موسى للمصريين وهو يدعوهم « وإن لم تؤمنوا لى فاعتزلون » (أى لا ترجمونى ، آية ١٩) أو كما يقول أصحاب المعاجم والمفسرون « خلوّا سبيلى ولا تكونوا على ولا معى »[1] — وهناك أمثلة أخرى (إلى جانب كلام أبى الفدا المذكور آنفاً) توضح المسألة أحسن توضيح[2] :

ففى « الأغانى » ج ٢١ ص ٧ س ٢٠ : « كان (والد الشاعر أيمن بن خريم) أحد من اعتزل حرب الجمل وصفين وما بعدهما من الأحداث فلم يحضرها » ؛

وفى « الأخبار الطوال » لأبى حنيفة الدينورى ص ٢٠٥ السطر الأخير

« دراسات عن حكم الخليفة الأموى معاوية الأول » بيروت سنة ١٩٠٨ ص ١٠٩ — ١٢٥ *Etudes sur le règne du Calife omaiyade Mo'âwia Ier*, Beyrouth 1908, 109-125 (= MFO, II, 1907, 1-17) هذا العنوان : «Le parti des 'Otmaniya et des Mo'tazila» (حزب العثمانية والمعتزلة) ويترجم هذا الأخير بقوله «es neutres» (أى الواقفين على الحياد بين أنصار على ، وأنصار عثمان أو الأمويين) ؛ ويلاحظ مع ذلك أن اقتباسات لامانس العديدة لا تشير إلى استعمال لفظ « معتزل » وإنما إلى الاعتزال والحياد . — وفى التعليق الموجود فى ص ١١٥ لبس ؛ فالدينورى (ص ٢٠٦ س ١١) لا يقول إن إيمن الشاعر كان معتزليا وكان شاميا إنما يقول « [ولو أنه] من أهل الشام وكان معتزلا للقوم » (أى خصما للامويين) .

(١) « لسان العرب » ج ١٣ ص ٤٦٧ س ٣ — ٥ ؛ « تاج العروس » ج ٨ ص ١٥ س ٧ من أسفل ؛ «تفسير» الطبرى (الطبعة الثانية) ج ٢٥ ص ٧٢ (خلوا سبيلى) ؛ تفسير الفخر الرازى ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٨ [— ١٣١٠] ج ٧ ص ٤٥٢ ؛ « الـكشاف » للزمخشرى ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٧ ج ٢ ص ٣٦١ ؛ « تفسير » البيضاوى طبع فليشر ج ٢ ص ٢٤٦ الخ .

(٢) ومن جهة أخرى يلاحظ استعمال لفظ « اعتزال إلى » بمعنى « انضم إلى حزب فلان » (تاريخ الطبرى ج ١ ص ٣١٧٩ س ١٨ : « واعتزلت عبد القيس إلى على إلا رجلا فأنه أقام ») أو بمعنى « يأوى إلى مكان بعيد » (تاريخ الطبرى ج ١ ص ٣١٧٩ س ١ و س ١٤) . راجع قاموس لين العربى الانجليزى ص٢٠٣٦ ب (حيث الاقتباس عن الحريرى ص ٢٤٥ يرجع لا إلى النص ، وإنما إلى الشرح العربى الذى وضعه دى ساسى)

(طبع جويرجاس ليدن سنة ١٨٨٨) : « وقد كان (أبو موسى الأشعرى) اعتزل الحرب » — أنظر دوزى فى كتابه « الملحق » ج ٢ ص ١٢٥ العدد الثانى .Suppl (وهو تصحيح لما يقوله اين) .

وفى تاريخ الطبرى ج ٦ ص ٣١٧٨ (المجموعة الأولى) طبع برل سنة ١٨٩٨ : « وأهل البصرة فِرَق : فرقة مع طلحة والزبير ؛ وفرقة مع على ؛ وفرقة لا ترى القتال مع أحد من الفريقين . وجاءت عائشة رضى الله عنها من منزلها التى كانت فيه حتى نزلت فى مسجد الحُدّان فى الأزد ، وكان القتال فى ساحتهم . ورأس الأزد يومئذ صَبْرة بن شَيْمان فقال له كعب بن سور إن الجموع إذا تراءوا لم تستطع وإنما هى بحور تدفق فأطعنى ولا تشهدهم واعتزل بقومك فانى أخاف ألا يكون صلح ... ودع هذين الغارين من مضر وربيعة فهما أخوان » .

وفى تاريخ الطبرى أيضاً ج ١ ص ٣١٧٩ : نادى أحد المنادين وهو الأحنف بن قيس فى هذه المناسبة عينها قائلا (س ٤ — ٦) يال زيد اعتزلوا هذا الأمر وولوا هذين الفريقين كيسهَ وعجزَه ، فقام المنجاب بن راشد فقال : يال الرباب لا تعتزلوا واشهدوا هذا الأمر وتولوا كيسه . » وهذه العبارات نفسها تتكرر من بعد فى الأسطر ٧ ، ٩ ، ١١ ، ١٢ .

وفى تاريخ الطبرى كذلك ج ٦ ص ٣٢٤٤ س ٣ — ٤ فى سنة ٣٦ عينها كتب قيس بن سعد إلى على يقول : « إن قِبَلى رجالا معتزلين قد سألونى أن أكف عنهم وأن أدعهم على حالهم حتى يستقيم أمر الناس » .

وأيضاً (فى ج ١ س ٣٢٤٨ س ٨) يسمى المحايدون الذين لا يبغون نصر فريق على آخر باسم « القوم المعتزلين . »

كذلك (فى ج ١ ص ٣٣٤٢ س ٣ — ٦) حينما اجتمع المحكِّمون سنة ٣٧ هـ لفصل بين على ومعاوية قال المغيرة بن شعبة (أحد المعتزلة) لعمرو بن العاص : « يا أبا عبد الله ، اخبرنى عما أسألك عنه . كيف ترانا

معشر المعتزلة ؟ فانا شككنا فى الأمر الذى قد تبين لكم من هذا القتال ، ورأينا أن نستأنى ونتثبت حتى تجتمع الأمة ؟ قال أرأكم معشر المعتزلة خلف الأبرار وأمام الفجار ، وفى السطر ١٩ : « وكان ابن عمر فيمن اعتزله » وأخيراً الطبرى ج ٣ ص ١٤٣ فيما يختص بسنة ١٤٤ : « وقد ذكر أن محمداً (بن عبد الله بن حسن بن حسن بن على بن أبى طالب) كان يذكر أن أبا جعفر ممن بايع له ليلة تشاور بنو هاشم (العلويون والعباسيون) بمكة فيمن يعقدون له الخلافة حين اضطرب أمر بنى مروان مع سائر المعتزلة الذين كانوا معهم هنالك » .

فعندنا إذاً الدليل الحاسم على استعمال لفظ « معتزل » بهذا المعنى السياسى طوال هذا الزمان الذى عاش فيه مؤسسا مذهب المعتزلة .

ونستطيع أن نلاحظ أخيراً ، فى شىء كثير من الاحتمال ، أن الحديث الموضوع الذى طبقه المعتزلة المتكلمون من بعد على أنفسهم كان يشير فى الأصل إلى المعتزلة السياسيين، وأعنى بهم هؤلاء الذين امتنعوا عن الاشتراك فى المنازعات الداخلية فى القرن الأول وأوائل القرن الثانى . ذلك الحديث هو : « ستفترق أمتى على بضع وسبعين فرقة ، أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة[1] »

• • •

من كل هذا الذى سبق يبدو لى أنه يمكن استخلاص النتائج التالية :

١ — لم يكن اسم المعتزلة فى ميدان الكلام مأخوذاً من فكرة الانفصال عن مذهب أهل السنة والجماعة ، ولم يكن إذاً قد اخترعه أهل السنة مضمنين إياه معنى ذم أو سخرية باعتبارهم خارجين على مذهب أهل السنة . وإنما اختار المعتزلة الأولون هذا الاسم ، أو على الأقل تقبلوه ، بمعنى « المحايدين » أو « الذين لا ينصرون أحد الفريقين المتنازعين (أهل السنة والخوارج) » على

(١) كتاب « المعتزلة » تأليف المهدى لدين أحمد بن يحيى المرتضى ، طبع ث . و . ارنولد ، ليبتسك سنة ١٩٠٢ ص ٢ السطر الأخير و ص ٤ س ٧ .

الآخر » فى المسألة السياسية الدينية الخطيرة ، مسألة « الفاسق » .

٢ — وما دامت هذه المسألة قد أخذت حظها من الأهمية بسبب المنازعات السياسية والحروب الأهلية فى القرن الأول ، فمن الطبيعى أن يكون اسم المعتزلة قد أخذ عن لغة السياسة فى ذلك العصر . فكان المعتزلة الجدُد المتكلمون فى الأصل استمراراً فى ميدان الفكر والنظر ، للمعتزلة السياسيين أو العمليين(١).

٣ — كانت الجماعة الأولى من المعتزلة المتكلمين تشمل على وجه الاحتمال أشخاصاً اختلفت آراؤهم حول بعض المسائل الدينية الأخرى . حتى انه فى القرن الأول وأوائل القرن الثانى كانت بعض المسائل الدينية (مثل الجبر والاختيار) غير واضحة المعالم والحدود ، ولم يكن من المستطاع القطع بأى الآراء المتعارضة يجب اعتباره من أقوال أهل السنة أو أقوال غيرهم(٢). فلم يكن الاجماع قد تم بعد فى هذا الباب بطريقة قطعية .

٤ — فكان اسم المعتزلة المتكلمين فى الأصل يشير إذاً إلى النقطة الوحيدة

---

(١) وحتى المتأخرون من المعتزلة كانت أحكامهم فى التاريخ مطبوعة بطابع الحياد الذى كان عليه أسلافهم السياسيون . أنظر مثلا فى كتاب « شرح نهج البلاغة » لابن أبى حديد (المتوفى سنة ٦٥٥ هـ) ذلك السفر الهائل الضخم ، آراء المعتزلة ، إخوانه فى المذهب ، حول الخلافات بين على وعثمان (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٩ ج ٢ ص ٤٤٤ — ٤٤٥) وحول المغيرة بن شعبة ، أحد المعتزلة فى أيام النزاع بين على ومعاوية وممن يعيبهم الشيعة (ج ٤ ص ٤٥٣) . انظر كذلك ما ذكرناه آنفاً ص ١٨٥ تعليق ٣ .

(٢) من الجدير بالملاحظة فى هذا الباب أن قتادة (المتوفى سنة ١١٧) المحدث المشهور كان من القائلين بالاختيار ، مع أنه فى رأى البعض كان أول من سمى المعتزلة بهذا الاسم سخرية منهم (ابن قتيبة طبع فستنفلد ص ٣٠١ وابن خلكان تحت اسم قتادة) . وعلى العكس من ذلك لا نرى اسم واصل بين أسماء القدرية الذين ذكرهم ابن قتيبة فى الموضع الآنف الذكر ، والذين نقل أسماءهم ابن رستة (طبع دى خويه ص ٢٢٠ — ٢٢١) الذى يورد أسماء بعض المحدثين كمكحول ومحمد بن إسحق (صاحب السير) . أنظر جولدتسيهر فى « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٥٧ سنة ١٩٠٣ ص ٣٩٤ — ٣٩٥ ، وكذلك أسماء من ذكرهم ابن حزم فى كتاب « الملل والنحل » ج ٣ ص ٢٢ .

المميزة لمذهبهم عن مذهب أهل السنة والجماعة . وهذه النقطة قد فقدت أهميتها من بعد بانقضاء الحروب الأهلية بالنسبة لمسائل الخلاف الدينية الأخرى ، التي رسخت شيئاً فشيئاً . وطغت على تلك النقطة من حيث رد الفعل المتزايد ضد ثبات مذهب أهل السنة ورسوخه (القدرة ، الصفات ، خلق القرآن ، العقل والنقل) . أو بعبارة أخرى كانت هذه التسمية تسمية جزئية في وقت من الأوقات مثل التسميات الأخرى التي تخذها المعتزلة من بعد أحياناً للدلالة على بعض النقط الخاصة في تعاليمهم دلالة خاصة مثل « القدرية » ، « العدلية » ، « الموحّدة » (مشيرين بذلك إلى مذهبهم في القدر وفي العدل وفي التوحيد على الترتيب) .

٥ — لعل ذكرى الأصل الحقيقي لاسم المعتزلة قد بدأ يضعف في النصف الثاني من القرن الثاني . وعلى هذا النحو اعتقد الكثيرون ، حتى من بين المعتزلة [١] أنفسهم ، شيئاً فشيئاً أن هذا الاسم يدل على انهم « انشقوا » على أهل السنة والجماعة ، وأن هؤلاء هم الذين اخترعوه . وقليل من الكتاب هم الذين أبقوا على السبب الأصلي في هذه التسمية .

٦ — وأخيراً نستخلص أنه ليس بصحيح أن المعتزلة كانوا في الأصل فرعاً أو استمراراً للقدرية في القرن الأول ، وأن نقطة بدء تهم كانت مذهب الاختيار وحرية الارادة .

التعليق الأول — يجدر بنا أن نلاحظ فيما يتعلق بالاصطلاحات : «تسمية» و «الأسماء والأحكام» المذكورة آنفاً (ص١٨٢—١٨٣) كيف يفسر

(١) في تفسير الرازي (طبعة القاهرة سنة ١٣٠٨ — سنة ١٣١٠) جـ ٧ ص ٤٥٢ ؛ سورة ٤٤ آية ٢٠) « إن المعتزلة يتصلفون ، ويقولون : إن لفظ الاعتزال أينما جاء في القرآن كان المراد منه الاعتزال عن الباطل لا عن الحق . فاتفق حضوري معهم في بعض المحافل ، وذكر بعضهم هذا الكلام ، فأوردت عليه هذه الآية . وقلت : المراد من الاعتزال في هذه الآية الاعتزال عن دين موسى عليه السلام وطريقته ، وذلك لاشك أنه اعتزال عن الحق ، فانقطع الرجل »

المسعودى نفسه (كتاب مروج الذهب ج ٤ ص ٧٠) الاصطلاح الثانى وهو يذكر أصول المعتزلة فيقول : « الاسماء والأحكام وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين » ، قاصداً بذلك أن يقول إن المعتزلة فى مسألة الأسماء والأحكام وقفوا موقفاً وسطاً بين الخوارج وخصومهم . — ونحن هنا بصدد مسألة ترد ضرورةً فى أمهات كتب علم الكلام. ومضمون هذا الفصل يبدو بوضوح من الكلمات التى استهل بها الشريف الجرجانى شرحه للمرصد الثالث من الموقف السادس من « مواقف » الايجى حيث يقول : « (المرصد الثالث فى الأسماء) الشرعية المستعملة فى أصول الدين كالايمان والكفر والمؤمن والكافر . والمعتزلة يسمونها أسماء دينية [١] لا شرعية ، تفرقة بينها وبين الألفاظ المستعملة فى الأفعال الفرعية (والأحكام) من أن الايمان: هل يزيد وينقص أولا ؟ ومن أنه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة أولا ؟ كذلك يمكن مراجعة الفصل الموسوم باسم (فى الأسماء الشرعية) فى كتاب أبى الثناء محمود الأصفهانى « شرح مطالع الانظار على متن طوالع الأنوار للبيضاوى » طبعة استامبول سنة ١٣٠٥ ص ٤٦٤ — ٤٦٧ (= ص ٢٢٧ — ٢٢٨ من طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣) أو الباب المعنون بعنوان « فى الأسماء والأحكام) من كتاب « محصل أفكار المتقدمين » لفخر الدين الرازى ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ ص ١٧٤ — ١٧٦ [٢] . — وتوجد هذه المسألة بالذات فى كتب الاباضية فى شمال افريقية ؛ فمثلا عمر الثلاثى فى كتاب « شرح على أصول الديانات لعامر بن على الشماخى » ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٤

(١) والواقع أنها تسمى «الأسماء الدينية»، فى كتاب «ايثار الحق على الخلق» لمحمد بن المرتضى (طبعة القاهرة سنة ١٣١٨ ص ٣٨١) الذى كان ، باعتباره زيدياً ، يميل الى الاعتزال ولو بشكل أخف كثيراً .

(٢) ترجمه فى اختصار بعض الشىء ماكس هورتن فى كتابه « علم العقائد النظرى والوضعى فى الاسلام » ليبتسك سنة ١٩١٢ ص ١٠٣ ، ص ١٠٥ *Die spekulataive und potsitive Theologie des Islam*, ("Namen and Bestimmungen").

ص ١٢٤ يقول : « والأصل التاسع من الأصول لتسمية الجبائى اختلاف الناس من قبلها : والأسماء والأحكام . فالأسماء هى الألفاظ الحسنة التى أطلقها الله على صلحاء عباده كالمسلمين والمؤمنين والمتقين وأصحاب الجنة وأولياء الله وأحبائه ، والقبيحة التى أطلقها الله على عصاة عباده كالكافرين والخاسرين وأصحاب النار والفاسقين » ؛ وفى ص ١٢٥ : « فمن حكم عليه بالايمان سمى مؤمناً . . . ومن حكم عليه بالكفر سمى كافراً ، ومن حكم عليه بالشرك سمى مشركا الخ » .

أما فيما يتعلق بالاستعمال الاصطلاحى لكلمة « تسمية » فى هذا الباب ، فراجع مثلا كتاب « الملل والنحل » لابن حزم ج ٢ ص ١١٢ حيث يقول « أما المرجئة فعمدتهم التى يتمسكون بها الكلام فى الايمان والكفر : ماهما ؟ وما التسمية بهما ؟ والوعيد . . . وأما المعتزلة فعمدتهم التى يتمسكون بها الكلام فى التوحيد ، وما يوصف به الله تعالى . ثم يزيد بعضهم الكلام فى الايمان والكفر ما هما والتسمية بهما . — ويقول ابن حزم أيضاً ج ٣ ص ٥٤ (فى حديثه عن بشر بن المعتمر المعتزلى) : « فقال انه ليس شىء من أفعال العباد إلا ولله تعالى فيه فعل من طريق الاسم والحكم ، يريد بذلك أنه ليس للناس فعل إلا ولله تعالى فيه حكم بأنه صواب أو خطأ ونسميه [اقرأ : وتسمية] بأنه حسن أو قبيح ، طاعة أو معصية » .

وبهذا المعنى يفهم عنوانا كتابين من كتب أبى الحسن الأشعرى أخطأ فى ترجمتها اشپتا : « كتاب اختلاف الناس فى الأسماء والأحكام والخاص والعام »[1] ، « ومسائل سئل عنها الجبائى فى الاسماء والأحكام »[2] والسبب

(١) ف . اشپتا : « من تاريخ أبى الحسن الأشعرى » ، ليپستك سنة ١٨٧٦ ص ٦٧ برقم ٢٢ : « اختلاف آراء الناس فى تسمية الأشياء ، وفى الأحكام المنطقية ، وفى الخاص والعام » W. Spitta, *Zur Geschichte Abu 'l-Hasan al-As cari's* ; « Die verschiedene Ansichten der Leute über die Benennungen der Dinge, die logischen Urtheile, das Besondere und Allgemeine ».

(٢) الكتاب السابق ص ٢٧٦ برقم ٧٠ : « مسائل وجهت إلى الجبائى فى التسميات والأحكام المنطقية » «Fragen an Gubbà'î über die Benennungen und logischen Urtheile».

فى إضافة قوله « الخاص والعام » فى العنوان الأول هو أن اختلاف الفرق حول هذا النوع من المسائل يتوقف على طريقة التوفيق بين النصوص (من القرآن والحديث) الدالة على العموم والنصوص الدالة على الخصوص؛ راجع مثلا كتاب « إيثار الحق » لمحمد بن المرتضى ص ٣٨١ وما تليها .

التعليق الثانى — فى معجم لين (c 2037) نقرأ اعتماداً على تاج العروس أن المعتزلة كانوا يسمون أيضاً « العزّال » . والواقع أن تاج العروس ج ٨ ص ١٦ س ٦ — ٧ يقول تعليقاً على ما فى القاموس : « والعزّال كرمان المعتزلة قال الشاعر

برئت من الخوارج لست منهم من العزّال منهم وابن باب

أراد بابن باب : عمرو بن عبيد . وكلام « تاج العروس » مأخوذ من لسان العرب » ج ١٣ ص ٤٦٧ . ولكن هذا الأخير لا يقول إن « العزال » معناها « المعتزلة » ، إنما هو يقول إن شاعراً قال هذا البيت عن عمرو بن عبيد فحسب ، فاستدلال تاج « العروس » ليس استدلالا وهمياً فحسب ، بل هو خطأ محض ، لأنه يقوم على أسس تحريف فى الكتابة ؛ والقراءة الصحيحة ليست « العزّال » وإنما « الغزّال » وهذه كنية واصل ابن عطاء . وهذا البيت لاسحق بن سويد القدوى . وقد ذكر مع أبيات أخرى بمناسبة واصل ابن عطاء فى كتاب « البيان » (للجاحظ) طبعة القاهرة سنة ١٣١١—١٣١٣ ج ١ ص ١١ (= ص ١٣ من ج ١ من طبعة القاهرة سنة ١٣٣٣) وكتاب « الكامل » للمبرّد طبع رَيت ص ٥٤٦ (= ص ١٣٣ من ج ٢ ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ — ١٣٢٤) وكتاب « الفرْق » لعبد القاهر بن طاهر البغدادى ص ٩٩ (حيث يشرح السبب فى أن الشاعر أطلق على مؤسس فرقة المعتزلة اسم الخوارج فقال : « لاتفاقهم على تأييد [إقرأ : تأبيد] عقاب أصحاب الذنوب »)

التعليق الثالث — يرى جولدتسيهر فى المقال القيم الذى نشره فى « مجلة

الجمعية المشرقية الألمانية » بعنوان «مواد لمعرفة حركة الموحدين فى شمال افريقية» المجلد رقم ٤١ سنة ١٨٨٧ أن لفظ « المعتزلة » الوارد فى ابن الفقيه طبع دى خويه (سنة ١٨٨٥) ص ٨٠ س ٥ ، ص ٨٤ س ٨ . وفى « تاريخ » اليعقوبى طبع هوتسما (سنة ١٨٨٣) ج ٢ ص ٥٦٣ س ٩ « ليس المقصود به فرقة دينية وإنما هو مستعمل بمعنى المنشقين السياسيين » . وعندى أن هذا الرأى غير صحيح فالكلام فى فقرة اليعقوبى عن الخليفة المأمون (الذى انتهت فى عهده المجادلة بين المعتزلة وأهل السنة والجماعة إلى نزاع دموى واضطهادات شديدة عنيفة كما هو مشهور) وعن انه « ولىّ حاتم بن هرثمة بن أعين أرمينية . فقدم البلد وقد وقعت بين المعتزله والجماعة (أهل السنة) العصبية ، فبعضهم يقتل بعضاً حتى كادوا يتفانوا (كذا) ثم اصطلحوا » .

أما فقرتا ابن الفقيه فان الأولى (ص ٨٠ فى المقال) تقول فقط عند ذكر إمارات شمال إفريقية : « وفى يدى إبراهيم بن محمد بن محمود البربرى المعتزلى مدينة تلى تاهرت تدعى أيزرج [1] » وتقول الثانية : « بلاد طنجة مدينتها وَليلة . والغالب عليها المعتزلة ، وعميدهم اليوم (كذا !) اسحاق ابن محمد بن عبد الحميد وهو صاحب إدريس بن إدريس ، وإدريس موافق له » أما محاولة فهم ما فى هاتين الفقرتين على أن المقصود بالمعتزلة « المنشقون السياسيون » ، فلا يمكن أن تفسر إلا على أساس معنى فى الذهن سابق ، هو أن مذهب المعتزلة ما كان فى مقدوره أن ينتشر انتشاراً واسعاً فى شمال إفريقية . وهذا المعنى الذهنى السابق فكرة خاطئة أنكرها جولدتسيهر نفسه من بعد انكاراً ضمنياً فى قوله : « إن المصادر العربية الخاصة بالاسلام فى شمال أفريقية تدلنا كثيراً على أن مذهب المعتزلة دخل هناك فى وقت مبكر جداً » ، هذا إلى

---

(١) يظهر أن ابن الفقيه نقل هذه الفقرة عن ابن خرداذبة ، كتاب « المسالك » طبع دى خويه (سنة ١٨٨٩) ص ٨٨ س ١٠ — ١١ (ص ٦٤ من الترجمة) .

(٢) مدرسة الآداب العليا ومدارس الجزائر ، « مجلة تاريخ الأديان » (المجلد رقم ٥٢ ==

أن لدينا الدليل المباشر على أن ابن الفقيه فى هاتين الفقرتين يقصد المعتزلة المتكلمين بالذات . فهناك من المصادر الأخرى ما يدلنا على أن بلاد طنجة وما حول تاهَرْت فى بلاد الجزائر كذلك كان فيها فى القرن الثانى جماعات قوية من البربر أغلبهم زناتية كانوا واصلية [1] أى من أتباع مدرسة واصل بن عطاء فى الاعتزال ؛ وأخبار الإباضية تتحدث طويلا عما كان بين الواصلية حول تاهَرْت وبين الأمير الثانى من أمراء الدولة الرُستمية (أى عبد الوهاب أبو الوارث الذى حكم بين سنة ١٧٠ إلى ٢٠٠ تقريبا) من منازعات . ويذكر هذه الأخبار أن تتحدث عن المساعدة الجدية التى قدمها أهل جبل نفوسه (فى طرابلس) لعبد الوهاب ؛ راجع كتاب «السير» لأبى العباس أحمد الشمَّاخى ، طبعة القاهرة [سنة ١٣٠١] ص ١٥٤ — ١٥٧ ؛ وكتاب «الأزهار الرياضية فى أئمة وملوك الأباضية » لسليمان بن عبد الله البارونى طبعة القاهرة [سنة ١٣٢٥] ص ١١٦ — ١٢٨ . وقد أورد ابن الصغير المالكى فى تاريخه القديم (طبع موتيلنسكى فى «أعمال المؤتمر الرابع عشر

= سنة ١٩٠٥ ص ٢٣٢ = ص ١٤ من الطبعة المستقلة *L'Ecole supérieure des Lettres et les Médersas d'Algyer.*

أظن أن أول من أتى بمذهب المعتزلة فى أفريقية كانوا الأدارسة الذين استعاروا كثيرا من مقالات المعتزلة ؛ راجع كذلك الفقرة المذكورة آنفاً لابن الفقيه حيث يذكر أن إدريس بن إدريس كان الحاكم الإدريسى الثانى الذى حكم بين سنة ١٧٧ وسنة ٢١٣ ه وعلى ذلك تكون مراكش أول مركز لانتشاره فى أفريقية . ويمكن الحصول على معلومات خاصة بانتشار مذهب المعتزلة فى تونس من كتاب « معالم الإيمان » لابن ناجى (المطبوع فى تونس سنة ١٣٢٠ — سنة ١٣٢٥) . — وفى أسبانيا دخل مذهب المعتزلة من الشرق منتشرة فى منتصف القرن الثالث ؛ راجع كتاب ميجيل آسين عن « ابن مسرة ومدرسته » مدريد سنة ١٩١٤ ص ٢١ إلى ص ٢٢ ، ص ١٣٧ إلى ص ١٤١ *M. Asin, Abenmasarra y su escuela,* (حيث يجب أن يضاف إلى الأسماء الواردة أبو حفص سلام بن يزيد ، كما يتبين من كتاب « إرشاد الألباء » لياقوت ، طبع مرجليوث ج ٦ ص ٧٤ — ٧٥) .

(١) ويقول البكرى فى كتابه « وصف أفريقيا الشمالية » طبعة ثانية ، الجزائر سنة ١٩١١ ص ٦٧ *Description de l'Afrique* إن الواصلية حول تاهرت كانوا موجودين أيضا فى القرن الخامس من الهجرة .

المستشرقين فى مدينة الجزائر » ، القسم الثالث ص ٤٤ — ٤٥ من النص وص ١٠٩ من الترجمة) ذكر مناظرة بين معتزلى وإباضى جرت فى مكان غير بعيد من تاهرت أيام حكم أبى اليقظان ، أحد الرستميين (حوالى سنة ٢٤٠ — سنة ٢٨١ هـ) بصدد (كما يظهر) أعمال العبد: مختار هو فيها أم غير مختار. وعن كتاب ابن الصغير نقل البرّادى فى كتابه «الجواهر» طبعة القاهرة سنة ١٣٠٢ (لا سنة ١٣٠٦، كما ذكرت « دائرة المعارف الاسلامية ، ج ١ ص٦٨٣ ب) ص ١٧٩ — ١٨٠ ثم سليمان البارونى أحد المعاصرين فى كتابه « الأزهار » ص ٢٤٣ .

ب — اسم القدرية

كيف ولماذا سمى القائلون بحرية الارادة والاختيار من المسلمين قدرية ، مع أن هذا الاسم يبدو أن معناه العكس تماماً ، أى « القائلون بمذهب القدر والجبر » ؟ .

اعتاد المؤلفون العرب أن يجيبوا على هذا السؤال باشتقاق من قبيل الاشتقاق عن الضد ، فيقولون انهم سموا القدرية لأنهم انكروا القدر أو « على إنكارهم القدر » ! ولقد شعر الناس بما بين الاسم والمسمى من تناقض فى العصور المتأخرة حتى قال أحد القدرية : « إن من يقول بالقدر خيره وشره من الله ، أولى باسم القدرية منا » (١) .

(١) « شرح مواقف الأيجى » للجرجانى، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ [— سنة ١٣٢٧] ج ٨ ص ٣٧٨ ؛ الشهرستانى طبع كيورتن ص ٢٩ السطر الأخير ؛ « جامع الأصول فى أحاديث الرسول » لمجد الدين بن الاثير الجزرى (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ) (أورده دى فليجر فى « كتاب القدر ، مواد لدراسة مذهب الجبر فى الكلام الاسلامى » ، ليدن سنة ١٩٠٣ *Kitab al Qadr, Matériaux pour servir à l'étude de la doctrine de la prédestination dans la théologie musulmane* ص ١١٤ من الترجمة و ص ٢٠٦ من النص)؛ جولد تسيهر، فى تعريفه بكتاب دي فليجر فى « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » مجلد ٧ ، سنة ١٩٠٣، ص ٣٩٦ .

ونقرأ في المواقف[1] لعضد الدين الأيجي (المتوفى سنة ٧٥٦ هـ = سنة ١٣٥٥ م) أن المعتزلة سُموا أيضاً بالقدرية « لاسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم ، وإنكارهم القدر فيها ». والجزء الأول من هذه العبارة يقصد به تفسير مضمون مذهب القدرية ، بينما الجزء الثاني يعطي اشتقاق لفظ « قدرية »[2]. وهذه الفقرة أساء فهمها بوكوك وأغفل الجزء الثاني منها . ولذلك نراه في كتابه « نموذج لتاريخ العرب » المطبوع بأكسفورد سنة ١٦٥٠ ص ٢٣ = ص ٢١٣٩ من طبعة سنة ١٨٠٦ *Specimen historiae Arabum* يقول « فاذا سمى المعتزلة باسم القدرية فذلك للقدرة التي يقولون بوجودها في العباد . فيظهر أن اشتقاق هذا الاسم أتى من « إسنادهم أفعال العبـــاد إلى قدرتهم » كما يقول « صاحب المواقف » .

هذا الخطأ الذي وقع فيه بوكوك أضل كثيراً من المستشرقين المتأخرين فسيل Sale في مقدمته لترجمة القرآن (لندن سنة ١٧٣٤ ، قسم ٨) يقول اعتماداً على بوكوك : « ومن هنا سُموا بالقدرية ، لأنهم أنكروا القدر ، أي قضاء الله ، بيد أن هناك أناساً آخرين رأوا أنه من غير الصحيح أن يضاف إلى فرقة من الفرق اسم مأخوذ من مذهب تحاربه ، فظنوا أن هذا الاسم مأخوذ من القدر أي القدرة ، لأنهم يثبتون للانسان قدرة على خلق أفعاله » . وجاء مونك ، معتمداً بدوره على بوكوك وسيل ، فذهب هو الآخر في كتابه « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » المطبوع بباريس سنة ١٨٥٩ ص ٣١٠ ، تعليق رقم ١ ، إلى أن القول الأكثر احتمالا هو أن القدرية اتخذوا اسمهم « من أنهم أنكروا الجبر وأضافوا إلى الانسان قدرة أو قدراً على فعل

---

(١) الطبعة المذكورة سابقاً مع شرح الجرجاني ج ٨ ص ٣٧٧ .

(٢) راجع « جامع الاصول » المذكور آنفاً (في دي فليجر) حيث يقول : « وسموا بذلك لأنهم أثبتوا للعبد قدرة توجد الفعل بانفرادها واستقلالها دون الله تعالى ، ونفوا أن تكون الأشياء بقدر الله وقضائه » 'نفوا' تتعلق بقوله 'لأنهم' ، ولكن دي فليجر في ترجمته قد وقع في خطأ مماثل لخطأ بوكوك ، فترجم على اعتبار أن بعد «تعالى» وقف تام .

الخير والشر » . — ولعل شميلدرز[٢] قد خدع هو الآخر بعبارة «قال بالقدر» المستعملة فى بعض المصادر بصدد الكلام عن القدرية . فصرح تصريحاً خالصاً بأن لفظ «قدَر» « لا تعنى قضاء الله الأبدى فحسب ، بل تعنى أيضاً ، على طريقة البيلاجيين[١] أن للعباد قدرة وإرادة حرة يستطيعون بواسطتها أن ينالوا بها على حسب أفعالهم السعادة أو العذاب فى الدار الآخرة . وبهذا المعنى الأخير خاصة يستعمل لفظ قدر فى علم الكلام والفلسفة عند المسلمين ، ومن هنا سمى أنصار مذهب الاختيار قدرية » .

هذه اللهجة القاطعة ، وتلك التأكيدات الحاسمة الصادرة عن الهوى ، قد بدل منها اشتينر من بعدُ بطريقة أقرب إلى العقل فى كتابه عن « المعتزلة » ص ٢٧ — ٢٨ : فهو يحاول أن يجد تفسيراً بارعاً دون أن يعنى حتى بذكر آراء من سبقه . فقال إن لفظ قدر وحده معناه « القضاء بأمر من الأمور » فحسب ، ولكن حينما نشأ الجدال بين المسلمين حول الجبر والاختيار أمكن أن يستعمل هذا اللفظ لقضاء الانسان كما لقضاء الله . « فالمذهب الجديد يثبت للعبد فى أفعاله قدرة وقضاء هو الآخر وأن القَدَر (بمعناه العام) يشترك فيه بحق الله والانسان وهما نقطتا الابتداء » . حتى أن الناحية الجديدة المميزة للمذهب الجديد «كانت أنهم رأوا أنه حين الكلام عن القدر وحده كانت العناية موجهة إلى قدرة الانسان ونصيبه من القدر، ومن هنا هذا الرأى الجديد غير المألوف . وعلى ذلك فان قولهم : «وقال بالقدر[٢] معناه : قال

---

(١) [هذه فرقة من المبتدعة تنكر نظرية الخطيئة الأولى ، وتقول بأن قوى الأنسان الطبيعية تكفى لنيل السعادة وهى تنسب إلى مؤسسها پيلاچيوس، من إقليم بريطانية فى غرب فرنسا. وكان يعيش فى القرن الخامس] .

(٢) أورد المؤلف شواهد من ابن قتيبة ص ٢٣٠ س ٢ من أسفل و ص ٢٤٣ س ٤ من أسفل، و ص ٢٢٥ س ١٣، و ص ٢٥٦ س ١١ . هذه الشواهد هى على التوالى : « وكان يقول بالقدر» ؛ « وكان يرى رأى القدر » ؛ « وكان تكلم فى شىء من القدر ... ويرى القدر » ؛ « ويرى بالقدر (هكذا !) » . والكلام هنا دائما عن القدرية .

بقدرة الانسان واختياره ، ومن هنا جاء اسم القدرية .

فاذا كنا نجد فى الكتب المتأخرة مثل كتب دى فليجر[1] وألرش[2] التأكيد والقطع بأن القدرية أخذوا اسمهم من لفظ قدَر ، لا بمعنى القضاء السابق وإنما بمعنى « قدرة الانسان » (كما يقول دى فليجر) أو « حرية الارادة والاختيار » (كما يقول ألرش) — فمن المحتمل أن يكون ذلك بتأثير اشميلدرز[3] أو اشتينر . وهكذا يؤكد مكدونلد فى كتابه «تطور علم الكلام عند المسلمين » لندن سنة ١٩٠٣ *Development of Muslim Theology* ص ١٢٨ ، والظاهر أنه يجرى فى أثر سيل Sale ، بأن « القدرية أخذت اسمها من قولها بأن للانسان قدراً أو قدرة على أفعاله » . وحديثاً أشار ه . جالان فى كتابه عن « المعتزلة » ص ٣٤ — ٣٥ إلى ما أوردناه سابقاً من كلام مونك ، موافقاً عليه .

ومن العبث أن نقف لبيان ما لهذه التفسيرات من قيمة ضئيلة . فهى تصطدم، من بين ما به تصطدم ، بحقيقة لم يعن بها الباحثون فى المسائل الاسلامية حتى الآن عناية كافية : تلك هى أن المسائل الكلامية فى القرنين الأول والثانى للهجرة نشأت كلها تقريباً عن اختلافات فى تفسير عبارات وألفاظ وردت فى القرآن ، ومن هذه الألفاظ القرآنية اشتقت دائماً تقريباً المصطلحات الفنية المتعلقة بهذه المسائل . ولفظ « قدر » ذو أصل قرآنى واضح لا سبيل لنكرانه ولكنها فى القرآن إذا كانت بمعنى « قضاء » و « قدرة » ، لا تنطبق إلا على الله ، لا على العبد مطلقا .

أما جولدتسيهر فيرجع بعض الرجوع إلى الرواية العربية الشائعة ، فى

---

(١) الكتاب السابق الذكر ص ٨٣ .

(٢) « مذهب الجبر فى الاسلام والمسيحية » ، طبعة جيترزلو سنة ١٩١٢ ص ٢٤ *Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum, Gütersloh.*

(٣) فى كتابه « بحث فى المدارس الفلسفية عند العرب » باريس سنة ١٨٤٢ ص ١٩٢ ، تعليق رقم ١ *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*

كتابه « محاضرات فى الاسلام » (سنة ١٩١٠) ص٩٥ حيث يقول : « سموا كذلك من قبيل الاشتقاق من الضد — لأنهم حدوا من القدر (قضاء الله السابق) فسموا قدرية ، بينما هم يشوقهم أن يسموا خصومهم باسم أهل الجبر (أى القسر الأعمى) » .

ومع ذلك فان هذا التفسير غير مقنع بسبب ما فيه من تعسف .

وعندى أن هاربروكر[1] كان أقرب إلى الصواب فيما افترضه من أن القدرية سموا هكذا لأنهم اتخذوا من القدر أولا وبالذات موضوعاً لبحثهم ودراستهم » (ظهر هذا الافتراض سنة ١٨٥١ ، وقد أغفله المتأخرون من الباحثين إغفالا تاماً) .

والواقع أنه من المحتمل أن يرجع أصل هذا الاسم إلى نقص علم الكلام ولغة الكلام والسياسة عند العرب فى الفترة مابين سنة ٥٠ هـ وسنة ٧٠ هـ تلك الفترة التى فيها بدأ القدرية يظهرون فى الشام . وكانت أولى المسائل الخطيرة التى ثار حولها الجدل بين المسلمين جدلا عقلياً يستدعى النظر والفكر هى مسألة هل القرآن ، مع مافيه من آيات متشابهات أو متعارضة ، يقول بالقضاء والقدر السابق أو بحرية الارادة والاختيار ؟ فبينما كان أهل السنة والجمهور يعتقدون دون بحث ولا نظر أن القدر فى القرآن مقصود به قضاء الله السابق كان بعض المتكلمين الأولين قد بدأوا تحت تأثير اللاهوت المسيحى فى الشرق بطريقة غير مباشرة[2] يبحثون هذا القدر ، ويحاولون أن يفسروه بمعنى يوافق

---

(١) فى « ترجمته لكتاب الملل والنحل للشهرستانى » طبعة هله سنة ١٨٥٠ — سنة ١٨٥١ جـ ٢ ص ٣٨٧ *Abu'l-Fath Muhammad asch-Schahrastâni's Religionspartheien und Philosophen Schulen, übersetzt von Th. Haarbrücker*,

(٢) كما تنبه إلى ذلك فون كريمر فى كتابه عن « الغارات الحضارية على البلاد الاسلامية » ص ٣ ، ص ٦ ، ص ٧ — ٨ ، طبعة ليبتسك سنة ١٨٧٣ *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams* وكما أثبته الآن بكر فى مقاله عن « مناظرات النصارى وتكوين العقائد الاسلامية » المنشور « بمجلة الاشوريات » مجلد ٢٦ سنة ١٩١٢ ص ١٨٣ — ١٨٦ .

اختيار الانسان وحريته فى أفعاله حتى يمكن تبرير وجود الثواب والعقاب فى الدار الآخرة تبريراً تاماً . ولما كانوا أول من تناظر فى مسألة القدر بشكل مستفيض (وهى مسألة اعتبرها الآخرون قد حلها القرآن فلاوجود لها) ، فان معاصريهم سموهم القدرية . ولم يقصد بهذا الاسم الوقوف موقفاً موافقاً أو مخالفاً لحرية الارادة والاختيار . ولكن قصد به التعبير عن هذه الحقيقة ، حقيقة إعارة أهمية عظمى وتوجيه العناية كلها لمسألة القدر . ثم لما كان أول من اشتغلوا بهذه المسألة من القائلين بمذهب حرية الارادة والاختيار ، فان اسم « قدرى » أصبح بعد زمن قليل مرادفاً « لمن يقول بالاختيار وقدرة العبد على أفعاله [1] » ، وفى هذا مافيه من التعارض مع الاشتقاق ، ومع ما كان يمكن أن يكون عليه الاستعمال اللغوى فيما بعد .

واحتمال هذا الفرض يبدو بشكل أوضح إذا ما نظرنا إلى أنه حوالى هذا العصر تقريباً ، أعنى فى منتصف القرن الهجرى الأول تقريباً ، نشأت تسمية أخرى لفرقة سياسية دينية يبدو أنها تتعارض كل التعارض مع معناها اللغوى الحقيقى . فمعروف لدى الجميع أن حزب الخوارج كان يتكون من الذين رفضوا التحكيم باعتباره مخالفاً لما أمر به القرآن . والآن فإن من بين الأسماء القديمة للخوارج اسم المُحَكِّمة ، وهو اسم يدل من حيث الاستعمال اللغوى الصحيح على « المؤيدين لفكرة التحكيم » ، فليس من شك إذاً فى أننا هنا بإزاء نفس الظاهرة اللغوية التى أعتقد أنها حدثت للفظ « قدرى » ، أعنى أن أن اسم المحكمة أطلق على هؤلاء الذين علقوا أهمية كبرى على مسألة التحكيم وجعلوها مركزاً ثارت حوله ثائرتهم ، بخلاف غيرهم من المسلمين . فهذا اللفظ لا يدل إذاً بنفسه على موقف موافق أو موقف معارض .

---

(١) من بقايا هذه الظاهرة اللغوية والنقص فى اللغة الاصطلاحية فى أول عهدها عبارة « قال بالقدر » (أى بحرية الارادة والاختيار) التى بقيت عدة قرون فى اللغة ، فتلاحظ مثلا فى كتاب « إيثار الحق على الخلق » لمحمد بن المرتضى اليمنى ، طبعة القاهرة ص ٣١٦ س ٦ من أسفل ، أى فى أوائل القرن الثامن الهجرى .

فلما انقضى القرن الأول وسارت لغة الكلام فى طريق الكمال ، لم يعد هناك تسميات جديدة اختيرت بنفس الطريقة البسيطة الساذجة ، كما هى الحال فى اسمى القدرية والمحكمة .

حـ — الصلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الإباضية المقيمين فى أفريقية الشمالية

لاحظ جولد تسيهر فى الموضع المذكور آنفاً (« مجلة تاريخ الأديان » المجلد رقم ٥٢ سنة ١٩٠٥ ص ٢٣٢) أن رسالة « العقيدة الإباضية » لعمرو ابن جميع [1] التى نشرها موتيلنسكى [2] ، « تضعنا أمام أقوال ذات طابع معتزلى واضح » . ويورد شاهداً على ذلك المسائل الآتية :

(١) القرآن مخلوق . (٢) ليس من الممكن رؤية الله فى الآخرة .
(٣) تأويل بعض مسائل الحياة الأخرى تأويلا مجازياً (الميزان والصراط) .
(٤) كل تشبيه ظاهر ، وبخاصة استواء الله على العرش ، يجب تأويله تأويلا مجازياً .

ولكن الاتفاق بين مذهب المعتزلة ومذهب الإباضية فى شمال أفريقية يذهب إلى حد أبعد مما ذهب إليه جولد تسيهر . فكلا المذهبين على اتفاق فيما بينهما وبين بعض ، واختلاف مع أهل السنة ، على المسائل الآتية كذلك :

---

(١) سمه هكذا فى كتاب « السير » للشماخى طبعة القاهرة بدون تاريخ [سنة ١٣٠١] ص ٥٦١ (وهو يقول عن عقيدته ص ٥٦٢ : « وهى عتماد أهل جربة وغيرهم غير نفوسة فى بعد ، طابة) ؛ وفى كتاب موتيلنسكى . وفى طبعة القاهرة مشكولة سنة ١٣٠٤ يسمى عمر (مشكولا) بدلا من عمرو — وقد عاش فى القرن التاسع الهجرى .

(٢) « عقيدة الإباضية » (فى « مجموعة مباحث ونصوص نشرها أساتذة مدرسة الآداب العليا والمدارس احتفالا بمؤتمر رابع عشر المستشرقين ») الجزائر سنة ١٩٠٥ من ص ٥٠٥ إلى ص ٥٤٥ (A. de C. Motylinski, *L'ʿaqida des Abadhites* (Recueil de mémoires et de textes publié en l'honneur du XIV e Congrès des Orientalistes par les professeurs de l'École supérieure des Lettres et des Médersas.

(٥) أنه لا يغفر الكبائر لمرتكبيها إلا إذا تابوا قبل الموت .

(٦) عذاب النار أبدى حتى لمرتكب الذنب من المسلمين . وهو إذا مات دون أن يتوب لا تنفع له شفاعة الملائكة أو الرسل أو الأولياء [1] — ومن الجدير بالملاحظة أن أبدية العذاب بالنسبة للمسلم المذنب تبرر بنفس السبب الذى ساقه المعتزلة (راجع قبل ص ١٨٢) وهو أن الله صادق فى وعده ووعيده الواردين فى القرآن . ففى كتاب « أصول الديانات » للشيخ عامر بن على الشمّاخى [2] وهو عمدة كتب الاباضية فى جبل نفوسه يقول المؤلف : « وندين بأن الله صادق فى وعده ووعيده » [3] كذلك يفصل عبد العزيز بن ابراهيم المصعبى [4] القول فى هذا ، فيقول : « باعتقادنا وقولنا أنه (أى الله) يفعل فى أهل الشرك والعصيان يوم القيامة ما أخبر فى الدنيا (بالقرآن) بفعله فيهم فيه ، ويكون ما قضى به فى ذلك الوعيد من أنواع العذاب حقاً ، وبأنه لا يُخالفه كما لا يخلف وعده المؤمنين بالخيرات وبدوام أصحاب النار والهوان فيهما ، وعدم خروجهم منهما بوجه ما لنحو

---

(١) هذه الشفاعة مقبولة عند بعض المؤلفين على أقل تقدير ، ولكنها من أجل المذنب التائب فحسب ، وفى هذه الحالة بعينها ليست تبديلا « لقضاء الله ، وإنما « زيادة لهم فى ثواب ، وتشريف فى المنزل » . راجع كتاب « قناطر الخيرات » لاسمعيل بن موسى الجيطالى ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٧ ج ١ ص ٢٤٨ (توفى المؤلف سنة ٧٥٠ هـ فى جربة ؛ راجع كتاب « السير » للشماخى ص ٥٥٦ — ٥٥٩) .

(٢) كنيته أبو ساكن ، عاش فى القرن الثامن الهجرى ؛ راجع « السير » للشماخى ص ٥٥٩ — ٥٦١ فإنه يقول عنه : « وهو اعتماد أهل المغرب فى وقتنا ، خصوصاً نفوسة » أما الآن فإن أهل نفوسة يسمونه الشيخ عمر وحسب .

(٣) مطبوع مع شرح عمر بن رمضان الثلاثى (ت سنة ١١٧٩ هـ) طبع حجر فى القاهرة سنة ١٣٠٤ ص ١١٣ — ١١٤ .

(٤) فى شرح على القصيدة النونية المسماة « بالنور » ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٦ ، ص ٢٧٥ . وقد توفى المؤلف سنة ١٢٢٣ هـ (= سنة ١٨٠٨ م) ، راجع دائرة المعارف الاسلامية ج ١ ص ٣٥ (وفيها غفل اسمه الرئيسى ، وهو « المصعبى ») . ومؤلف القصيدة المشروحة هو أبو نصر فتح بن نوح الملوشائى ، الذى عاش فى نهاية القرن السادس وأوائل القرن السابع الهجرى (راجع « السير » للشماخى ص ٥٤٨ — ٥٤٩) .

قوله تعالى « بلى من كسب سيئة ... » الآية (٢ : ٧٥) وقوله « يريدون أن يخرجوا من النار . . » الآية (٥ : ٤١) » . ويظهر أن هذا الاستدلال يرجع إلى مؤسس الإباضية نفسه ، عبد الله بن إباض التميمي الذي ولد في خلافة معاوية الأول (من سنة ٤١ إلى سنة ٦٠ هـ = ٦٦١ — سنة ٦٨٠ م) وكتب في خلافة عبد الملك (من سنة ٦٥ إلى سنة ٨٦ هـ = سنة ٦٨٥ — سنة ٧٠٥ م) والواقع أن كتاب « العقيدة » المنسوب إليه ، وهو الذي ترجمه سخاو في MSOS, *Westas. St*,II,1899 يقول إن الله لا يخلف وعده ولا يدع وعيده يذهب سدى . ومن الواضح أن هذا يشير إلى مسألة أبدية العذاب في النار .

(٧) صفات الله ليست زائدة على ذات الله ، ولكنها « عين ذاته بمعنى أن الثمرات المترتبة على تلك الصفات عند الأشاعرة يكفي عندنا في وجودها الذات المقدسة ، ولا حاجة إلى دعوى معان زائدة عليها ، قائمة بها ، توجد بها تلك الثمرات . فوجود ذاته تعالى كاف في انكشاف جميع المعلومات الله ، ولا حاجة إلى دعوى صفة أزلية ، قائمة به ، تنكشف بها المعلومات ، مسماة بالعلم ، كما يقول الأشعري وأصحابه ، وكاف في التأثير في جميع المقدورات . ولا حاجة إلى دعوى صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ، يتأتى بها إيجاد كل ممكن على وفق الإرادة ، مسماة بالقدرة كما يقولون [1] الخ » . ويستمر المصنف في نقد الصفات عند الأشاعرة ، حتى ينتهي إلى أن يقول (ص ١٠٥ س ١٠ — ١١) : « فهي عندنا وعند المعتزلة صفات اعتبارية ، لا وجود لها خارجاً عن الأذهان » .

وخليق بنا أن نلاحظ أيضاً أن كتاب الشيخ عامر المذكور ، والذي يقصد به مؤلفه أن يتكلم عن الأصول التسعة التي كان عليها الخلاف بين

---

(١) « شرح النونية » لعبد العزيز المصعبي ص ١٠٤ — ١٠٥ . وراجع كذلك كتاب « القناطر » للجيطالي ج ١ ص ٢٣١ — ٢٣٢ .

المسلمين، يستعرض هذه الأصول على النحو التالى : (١) التوحيد (٢) العدل (٣) القدر، الخ. وهو فى الفصل الخاص بالعدل يتحدث عن مسألة أفعال العبد وقدرته المحدودة قليلا أو كثيراً. وترتيب المسائل على هذا النحو ترتيب معتزلى بحت لا نظير له فى كتب الأشاعرة، ولكنه موجود لدى مؤلفى الشيعة الذين أخذوا عن المعتزلة الكثير من مقالاتهم، كما نبه إلى ذلك جولدتسيهر [١].

إلا أن هناك مسألتين اختلف فيهما مذهب الاباضية فى شمال أفريقية عن مذهب المعتزلة. أولاهما بالضرورة هى تلك المتعلقة بالطريقة التى يعتبر بها مرتكب الكبائر : وإلا كان على الاباضية، وهم خوارج، أن ينكروا أصلهم إنكاراً تاماً إن شاءوا أن يعتبروا مرتكب الكبيرة المسلم مؤمناً كما فعل أهل السنة والجماعة، أو إن قالوا بالمذهب القائل بأن مرتكب الكبيرة لا هو مؤمن ولا كافر بل هو فى منزلة بين المنزلتين كما يقول المعتزلة. ولهذا فان الشيخ عامر يقول فى ص ١٢٠ : « ندين بأن لا منزلة بين منزلة الايمان ومنزلة الكفر [٢] ». والمسألة الأخرى التى كانت موضوع الخلاف بينهما هى مسألة القدر وحرية العبد فى أفعاله. فالمعتزلة يقطعون بحرية العبد، بينما يقول الاباضية فى شمال أفريقية بالحرية المحدودة فى صورة « الكسب » أو الاكتساب عند الأشاعرة. ويؤكدون المبدأ القائل « بأن الله خالق أفعال العباد ومحدثها ومدبرها [٣] ». ومع ذلك فان هناك خلافا فى مذهب الكسب

(١) « محاضرات فى الاسلام » طبعة هيدلبرج سنة ١٩١٠ ص ٢٣٤ — ٢٣٦ هذا إلى أن هذه المسألة قد نبه إليها من قبل ج. فان فلوتن فى مقاله « من تاريخ العباسيين » المنشور « بمجلة الجمعية الشرقية الألمانية » مجلد ٥٢ (سنة ١٨٩٨) ص ٢١٥، وص ٢١٦ تعليق ٢.

(٢) راجع كذلك « شرح النونية » للمصعبى ص ٣٢٢ وما يليها، أو أى مؤلف اباضى آخر. والكبيرة تعتبر « كفر نعمة » أو كما تقول الاباضية عادة « نفاق »، وليست « شركاً » راجع قبل ص ١٨٠ تعليق ٢.

(٣) راجع المحاضرة المذكورة آنفا ص ١٢١.

هـذا بين أباضية جبل نفوسه[1] وبين الآخرين ، ولكنه خلاف ضئيل تعرض له عمر الثلاثي في شرحه على عامر ص ٩٨ حيث قال : « بل لهم (أي العباد) فيها (أي الأفعال) اختيار وكسب كما هو مختار أهل المغرب من أصحابنا رحمهم الله تعالى . والذي عليه أهل الجبل (جبل نفوسه) رحمهم الله تعالى أن الله جبل وطبع عباده على فعل ما علم حصوله منهم قبل أن يخلقهم ، كما قال ابن عباس[2] رضي الله عنهما . فهم منقادون لفعل ما علم الله حصوله منهم وماشون على ما في كتابه ، لا يصدر منهم خلاف ما علم الله صدوره منهم . وهذا هو الحق الذي عليه مشايخ الجبل كما مر . والذي عليه أهل المغرب من أصحابنا رحمهم الله هو هذا أيضا . إلا أنهم أثبتوا للعباد الاختيار ، ونفوا عنهم الجَبْل ؛ ولعل هذا هو المقصود للمصنف عفا الله عنه[3] . فالأولى على هذا أن يقول و « لم يجبلوا عليهـــا » بدل قوله ولم يضطروا إليها » .

فكأن الجزء الأكبر من مذهب الإباضية في شمال إفريقية إذاً معتزلي : فهل هم أخذوه وهم في الشرق من قبل أن ينزحوا إلى بلاد المغرب ؟ أم هم

---

(٤) وهم جميعا فرع من الإباضية الوهبية في حوالي منتصف القرن السادس الهجري أو ذلك بفضل أبي يحيى زكريا بن إبراهيم بن زكريا البروني . قال الشماخي في كتاب « سير » (ص ٥٤٦) : « وفي أيامه رجعت نفوسة وكـكلة وباس وتاكيب إلى مذهب الوهبية ، وكانت قبل ذلك مستوة وحسنية وخلفية ، اتباع خلف بن السمح ؛ أي بعضهم حسنية ، اتباع أحمد بن حسين الإباضي ، وبعضهم مستوة ، اتباع عبد الله بن يزيد الإباضي . وأخذوا الفقه بقول ابن عبد العزيز وأبي المؤرج وحاتم بن منصور وشعيب بن المعرف » — والمصعبي أيضا وهبي ، كما صرح هو بذلك في « شرح النونية » ص ٢٠٥ س ٥ عن نفسه ، وعن مؤلف المتن شرحه (طريقة الوهبية الإباضية) .

(١) رفع عبد الله بن إباض جزءاً كبيراً من تعاليمه إلى عبد الله بن عباس ابن عم النبي والمتوفى سنة ٦٨ هـ ، راجع سخاو في « مرسلات معهد اللغات الشرقية "MSOS" « دراسات عن آسيا الغربية » ، المجلد رقم ٢ سنة ١٨٩٩ ص ٦٢ . وانظر مناقب ابن عباس في كتاب « الجوهر » للبرادي ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٢ ص ١٥١ — ١٥٣ .

(٢) النص في كتاب عامر هكذا : « ويدين أن أفعال العباد كتسبوها وعملوها ، ولم يجبروا عليها ولا يضطروا إليها » .

تقبلوه فى شمال إفريقية تحت تأثير اتصالهم بالأدارسة من الشيعة ، وبمعتزلة إقليم طنجة القديم [١] ، مدفوعين بعاطفة رد الفعل ضد أهل السنة ؟ أم أن إباضية المغرب أضافوا من بعد فى إفريقية عناصر معتزلية جديدة إلى ماكان فى الأصل مشتركاً بين المعتزلة وإباضية الشرق ؟ أو أن مذهب الإباضية فى الشرق سار ومذهب إباضية المغرب بخطى واحدة متساوية تحت تأثير معتزلى ؟

إن محاولة الاجابة على هذه الأسئلة محاولة سابقة لأوانها . فإن مالدينا من معلومات عن مذهب الإباضية الأول فى الأجزاء الشرقية من بلاد الخلافة أو مذهب الإباضية القدماء والمحدثين فى بلاد العرب وفى زنجبار [٢] ، قليلة قلة لا تمكننا من أن نبين على وجه التحديد هل كان هناك إتفاق بين هؤلاء وهؤلاء فى تلك المسائل الخاصة السابقة الذكر . كما أنه ليس لدينا من المصادر

(١) انظر قبل ص ١٩٦ — ١٩٨ .

(٢) يمكن أن استخلص من العقيدة الأباضية فى عمان التى ترجمها سخاو Ueber die religiösen Anschaunngen der Ibaditischen Muhammedaner in Oman und Ostafrika, MSOS, *Westas St.*, II, 1899, p. 62 — 69، وهى كذلك وهبية ، القول باستحالة رؤية الله فى الآخرة وبنفى كل تشبيه وبأبدية عذاب النار حق بالنسبة إلى المسلم المذنب ، كما يمكن استخلاص مذهب يماثل فى صورته العامه مذهب الكسب عند الأشاعرة (ص ٦٩) . ولكن ليس لدينا معلومات عن المسائل الأخرى مثل مسألة خلق القرآن ومسألة الصفات . ولقد وجدت فى كتاب ألفه حديثا أحد أباضية عمان وهو كتاب «بهجة الأنوار شرح أنوار العقول فى التوحيد» لابى محمد عبد الله بن حميد (؟) السالمى ، طبعة القاهرة بدون تاريخ [بعد سنة ١٣١٧] (على هامش « شرح طلعة الشمس على الألفية » للمؤلف نفسه) أقول قد وجدت فى الجزء الأول ص ١٣٩ — ١٤٦ من هذا الكتاب أن المؤلف يقول بمذهب الأشعرية فى الاكتساب وفى ج ١ ص ٨٦ — ٨٩ القول بأن الصفات الذاتية هى عين الذات . ولكنى لم أجد أدنى أشارة إلى مسألة خلق القرآن — وفى زمن ابن حزم ، أى فى القرن الرابع للهجرة ، كان جزء كبير من الخوارج (على خلاف غيرهم القائلين بحرية الارادة) قد اتخذ من قبل مذهب الاشاعرة فى الاكتساب : راجع ابن حزم ، « الملل والنحل » ج ٣ ص ٢٢ . ومن بين الاباضية فى الشرق كان الحارثية قد « قالوا فى باب القدر بمثل قول المعتزلة » (الفرق بين الفرق » لعبد القاهر بن طاهر البغدادى (ص ٨٤) ؛ راجع الشهرستانى ص ١٠١ .

المطبوعة ما يسمح لنا بتعيين الزمن الذى فيه تخذ الإباضية المغاربة أقوال المعتزلة المذكورة آنفا . وكل ما نعرفه فى يقين هو أن القول بأن القرآن مخلوق ، قول قال به السلطان الرستمى (تاهرت) أفلح بن عبد الوهاب (الذى حكم بين سنة ١٩٠ — سنة ٢٤٠ هـ) كما يستنتج من ص ٥٤١ تعليق ١ من كتاب موتيلنسكى . وأن مذهب الإباضية المغاربة كان قد تكوّن نهائياً فى أوائل القرن السادس الهجرى والثانى عشر الميلادى .

٤ — حول فكرة غريبة منسوبة إلى الجاحظ عن القرآن

فى « كتاب الملل والنحل » حين تحدث الشهرستانى (طبعة كيورتن سنة ١٨٤٢ — ١٨٤٦ ص ٥٣ س ٧ — ٥) عن الجاحظ (المتوفى سنة ٥٤٨ هـ = سنة ١١٥٣ — ١١٥٤ م) قال من بين ما قال :

« وحكى ابن الروندى [١] عنه أن القرآن جسد [٢] يجوز أن يقلب [٣]

---

(١) يكتب بعضهم اسمه هكذا : « بروندى » . وقد توفى على الأرجح سنة ٢٩٨ هـ (سنة ٩١٠ — سنة ٩١١ م) كما يظهر من بحوث هوتسما « حول كتاب الفهرست » « مجلة ڤينا لمعرفة الشرق » WZKM لجزء الرابع سنة ١٨٩٠ ص ٢٢٣ — ص ٢٢٤ وص ٢٢٩ — ص ٢٣٤ M. Th. Houtsma, *Zum Kitāb al-Fihrist* وقد أشار جولدتسيهر إلى مصادر عربية أخرى فى مقاله « نظام العطلة فى الإسلام » (فى : كتاب تذكارى لذكرى د . كوفمن ، برسلاو سنة ١٩٠٠ ص ٩٠) *Die Sabbathinstitution in Islam, (In : Gedenkbuch zur Erinnerung an D. Kaufmann,* وكذلك هورتن فى كتابه « مذاهب المتكلمين الفلسفية » بون سنة ١٩١٢ ص ٣٥٠ — ص ٣٥٢ Max Horten : *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, .

(٢) يطلق لفظ « جسد » ، المستعمل هنا ، على جسم الملائكة والجن والشياطين و الانسان والحيوان فحسب .

(٣) فى طبعة كيورتن : تقلب . وقد أشار فليشر Fleischer فى تعليقاته على ترجمة هاربروكر (المطبوعة بمدينة هاله سنة ١٨٥٠ — ١٨٥١ جـ ٢ ص ٤٠٠) بوجوب أن يستبدل بها « يقلب » أو « ينقلب » (كما هولدى لايجى) . وقد حفظت الطبعة المصرية بالتصحيح : « يقلب » (القاهرة سنة ١٣١٧ — ١٣٢١ هـ بهامش كتاب ابن حزم جـ ١ ص ٩٦) .

مرة رجلا ومرة حيوانا » . وهذا مثل ما يحكى عن أبي بكر الأصم[1] أنه زعم أن القرآن جسم مخلوق[2] ، وأنكر الأعراض[3] أصلا ، وأنكر صفات البارىء تعالى » .

ولكننا لا نجد هذا القول في « كتاب الفرق بين الفرق » لعبد القاهر ابن طاهر البغدادي (المتوفى سنة ٤٢٩ هـ = سنة ١٠٣٧ — سنة ١٠٣٨ م) وقد كنا ننتظر من المؤلف أن يورده بل إنا لا نجده كذلك فيما كتب للجاحظ من تراجم ، أمثال ما في « معجم الأدباء » لياقوت (طبعة مرجليوث المجلد السادس من ص ٥٦ إلى ص ٨٠) وابن خلكان . وعلى العكس من ذلك نجده لدى عضد الدين الإيجي[4] (المتوفى سنة ٧٥٦ هـ = سنة ١٣٥٥ م) في صورة مختلفة اختلافاً من شأنه أن يغير المعنى إلى حد بعيد :

« القرآن جسد[5] ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة » .

وعلى هذا النحو انتقل هذا القول من بعد إلى كتاب « التعريفات »[6] للجرجاني ، وإلى « كشاف إصطلاحات الفنون »[7] للتهانوي .

وثمة نص آخر ، أقرب إلى رواية الشهرستاني (ومن المحتمل جداً أن

---

(١) معتزلي مشهور في منتصف القرن الثالث (منتصف القرن التاسع الميلادي) ألف تفسيراً للقرآن ؛ أنظر « الفهرست » (طبعة فلوجل ص ٣٤ و ص ١٠٠) ؛ هورتن ، الكتاب المذكور ، ص ٢٩٨ — ص ٢٩٩ .

(٢) هنا يستعمل لفظ « جسم » الذي يطلق على الكائنات الحية كما يطلق على الأجسام المادية وعلى الجسم الرياضي .

(٣) بالمعنى الأرسطي والكلامي : في مقابل (جوهر)

(٤) « المواقف بشرح الجرجاني » طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ — ١٣٢٧ ج ٨ ص ٣٨٤ س ٢ (طبعة سيرنسن ، ليبتسك سنة ١٨٤٨ ، ص ٣٤٢)

(٥) هنا يستعمل لفظ « جسد » ، راجع التعليق رقم ٢ في الصفحة السابقة .

(٦) الجرجاني : « التعريفات » ، طبعة فلوجل ، ليبتسك سنة ١٨٤٥ ، ص ٧٦ (تحت كلمة : الجاحظية) .

(٧) « كشاف اصطلاحات الفنون » طبعة استانبول سنة ١٣١٧ — ١٣١٨ ج ١ ص ٢٥٣ .

يكون قد اعتمد عليه) هو ما أورده المقريزى[1] (المتوفى سنة ٨٤٥ هـ = سنة ١٤٤٢ م) من كلام لم يُنتبه إليه حتى اليوم :

« وأنّ القرآن المُنْزَل ، من قبيل الأجساد[2] ؛ ويمكن أن يصير مرة رجلا ، ومرة حيواناً » .

ولقد أخذ قول الجاحظ على الصورة التى ورد بها عند الشهرستانى بوكوك سنة ١٦٥٠ (فى كتابه « نموذج لتاريخ العرب » ص ٢٢٢) ثم مَرّتشى سنة ١٦٩١ . ومن ذلك الحين أورده مؤلفون أوربيون مراراً . إلا أنه يلاحظ على هؤلاء المؤلفين شيئان : أولا أنهم يترجمون لفظ « يجوز » التى ترجمتها بقولى « è ammissibile » (من الجائز) بالألفاظ الآتية « könne » ، « might » ، « possit » (ومعناها : قد يكون ممكناً) مما يجعل المعنى مشتبهاً ؛ أو يغفلون هذا اللفظ ، متفقين فى ذلك ونص الأيجى (هورُوفتس ، مكدونلد ، جالان ، هورتن) مما من شأنه أن يغير المعنى. ثانياً أنهم ، اللهم إلا هورتن ، يغفلون من كلام الشهرستانى الجزء المتعلق بأبى بكر الأصم ، ومن هنا كان النقص فى نقطة بدئهم الكشفَ عن معنى أقوال الجاحظ الغريبة هاتيك .

وأول محاولة بذلت فى هذا السبيل ، تلك المحاولة التى قام بها سيل سنة ١٧٣٤ حين قال قرب نهاية القسم الثالث من مقدمته المشهورة لترجمة القرآن : « وقد اعتاد (الجاحظ) أن يقول إن القرآن جسم ينقلب تارة رجلا وتارة حيواناً . ويبدو أن هذا يتفق مع ما يقوله الذين يؤكدون أن القرآن له وجهان : وجه رجل ووجه حيوان (راجع هربوليه ص ٨٧) ، ومن هذا أرى أنه يرمى إلى الاشارة إلى إمكان تفسيره على وجهين : تبعاً لنصه أو

---

(١) « الخطط » طبع بولاق سنة ١٢٧٠ ، جـ ٢ ص ٣٤٨ س ٤ — ٥ = طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ — ١٣٢٦ جـ ٤ ص ١٦٨ س ١٠ .

(٢) هنا يستعمل جمع لفظ : (جسد) ، أنظر قبل ص ٢١٠ تعليق رقم ٢ .

لروحه » — ولا بد وأن يكون هذا التأويل قد بدا غريباً حتى أنا لا نرى أحداً من الباحثين المتأخرين قد ذكره .

وعلينا أن نصل إلى سنة ١٩٠٣ لنجد محاولة أخرى . ففي هذه السنة يزعم مكدونلد[١] أن من المحتمل أن نرى في قول الجاحظ كما يرويه الأيجي « نوعاً من السخرية بالنزع الشديد الذي قام في أيامه » حول كلام الله هل هو قديم أومخلوق ؟ ولكن هذا التفسير لا يتفق مع النص الجيد المحفوظ لدى الشهرستاني . وفوق هذا فانه يصطدم بهذه الحقيقة ، وهي أن الجاحظ لم يكن من هؤلاء الذين يسمحون لأنفسهم أن يسخروا على هذا النحو غير اللائق في مثل هذه المسائل .

وفي الوقت نفسه حاول س . هوروفتس[٢] بطريق آخر يختلف كل الاختلاف ، أن يحل هذا اللغز الذي صاغه هكذا : « القرآن جسم ينقلب تارة رجلا وتارة حيوانا » وهذا غيرصحيح . وإن هوروفتس ليؤمن بما كان لمذهب الرواقية من أثر كبير في نشأة الفلسفة في الاسلام ، ويعد الجاحظ من بين الذين تبعوا الفلاسفة الطبيعيين الذين يرى فيهم هوروفتس الرواقيين . ولهذا كله يحاول أن يجد لدى هؤلاء الآخرين تفسيرقول الجاحظ . فقال : « يقول الرواقيون مثلا إن الحق جسم ، ζῷον . وبالطريقة عينها يسمون كل الحركات من السير والرقص الخ أجساما ، وهذا يمكن أن يتلاءم مع مذهبهم العام . فالحركات لذاتها لا وجود لها عندهم ، وإنما توجد أجسام متحركة فحسب . وعلى هذا النحو لا يفهمون الحق بالمعنى الموضوعي . إذ لا يمكن أن يقوم بنفسه إذا كان شيئا لا جسم له ، ولكنهم يفهمون الحق بالمعنى الذاتي

(١) « تطور علم الكلام عند المسلمين » ، لندن ، سنة ١٩٠٣ ص ١٦١
D. B. Macdonald : *Development of Muslim theology*,

(٢) « حول تأثير الرواقية في تطور الفلسفة عند العرب » ، بحث ظهر في « مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » مجلد رقم ٥٧ (سنة ١٩٠٣) ص ٢٩٥ ، S. Horovitz «Ueber den Einfluss des Stoicismus auf die Entwickelung der Philosophie bei den Arabern»

ويحسبون المعرفة باعتبارها حالة من حالات النفس جسما ζῷον . ولهم الحق في هذا تبعاً لوجهة نظرهم . وبهذا المعنى عينه يمكن أن نفهم قول الجاحظ » .

وبعد ذلك بزمان ، قام هورتن مبتدئاً هو الآخر من نص محرف لقول الجاحظ (القرآن جسم ينقلب تارة حيواناً ، وتارة رجلا) وأطلق لخياله العنان فقال « إن هذا القول يمكن أن يتضمن مذهب الكمون[1] أو يعبر عن تصوير مادي لما يحدث في الابصار والمعرفه : فروح الحياة في الانسان حيوان ζῷον ونفسه هي الانسان ، فاذا ما قرأنا القرآن تحول بما فيه من صور بصرية نأخذها عنه إلى طبيعة أرواح الحياة لدينا . وعلى ذلك يصير حيواناً ζῷον ، ثم إذا تأملت نفسنا ما نقرؤه ، تحول القرآن فصار من طبيعة نفسنا أعني أنه يصير رجلا حقاً » .

ومن العبث أن نقف عند أمثال هذه الخيالات التي رجع عنها هورتن[2] نفسه من بعد ، تحت تأثير هوروفتس الواضح ، وبزيادات جديدة حيث يحاول الآن أن يرجع أقوال الجاحظ (مذكورة بنصها المحرف) إلى المذهب الرواقي الذي ينفي وجود الأعراض في الجسم وفي النفس الانسانية : « كل ما يحتويه وعينا إذا جواهر ، وهذه الجواهر حية ، وإذاً هي حيوان ! أضف إلى ذلك أن النفس جسم ، وأن الحركات النفسية أجسام ، أو حركات جسمية » وإلى هذا تشير أقوال الجاحظ « ونظرية المعرفة التي هي أساس هذه الأقوال نظرية مادية ، وتتفق مع مذهب النظام في السمع والبصر . فاذا قرأ أحد القرآن انفصل عنه جزيئات تتحد مع روح القارىء . وعلى هذا النحو أيضاً يتحول القرآن إلى روح القارىء ، أعني أنه يصير حيواناً وجسما مخلوقا كما زعم الأصم » . ويضيف إلى ذلك أن في هذا القول بتحول القرآن أثرا لمذهب

(١) أي مذهب النظام في الكمون الذي تحدث عنه طويلا هورتن في « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٦٣ (١٩٠٩) ص ٧٧٤ — ص ٧٩٢ . وقد أساء فهمه (كما سيجيء ذلك قريبا لاسة ذ ستقلا) .

(٢) « مذاهب المتكلمين الفلسفية » ص ٣٣٠ — ص ٣٣١ .

هيرقليطس القائل بأن الأشياء دائمة السيلان فكل جوهر يتحول باستمرار « فيتخذ صورة أي شيء تبعاً للظروف : فيصير رجلا ، وحيوانا ، ونباتا ، الخ وهذا القول بتغير المادة ينطبق تماما على القرآن ، كما ينطبق على كل جوهر مادي » .

وحديثا اكتفى اسين بلاثيوس [١] بمناسبة ذكره لآراء الجاحظ بأن يكتب (دون الاشارة إلى تأويلات غيره) « سادساً أن القرآن ، فضلا عن أنه ليس قديما غير مخلوق ، هو ككل جسم قابل للتغير الجوهري ، ويمكن تبعاً لهذا أن يتحول إلى رجل أو إلى حيوان » .

أما المفتاح لتفسير القول المنسوب إلى الجاحظ فهو فقرة الأشعري لم ينتبه إليها الباحثون حتى الآن ، فقرة تبدو في نظري حاسمة . فمن بين الحجج التي يذكرها الأشعري [٢] رداً على الجهمية الذين ينكرون كالمعتزلة أن كلام الله قديم ، والذين يقولون على العكس من ذلك إنه مخلوق ، الحجة الآتية :

« ويقال لهم أيضا لو كان كلام الله مخلوقا لكان جسما [٣] أو نعتاً لجسم ولو كان جسما لجاز أن يكون متكلما ، والله قادر على قلبهما [٤] . وفي هذا ما يلزمهم ، ويجب عليهم أن يجوّزوا أن يقلب الله القرآن إنسانا أو جنياً أو شيطاناً ، تعالى الله عز وجل أن يكون كلامه كذلك . ولو كان نعتاً لجسم كالنعوت ، فالله قادر أن يجعلها أجساماً ، لكان يجب على الجهمية أن يجوزوا أن يجعل الله القرآن جسداً متجسداً [٥] يأكل ويشرب وأن يجعله إنسانا ويميته ؛ وهذا مالا يجوز على كلامه عز وجل » .

---

(١) « ابن مسرة ومدرسته : أصول الفلسفة الأسلامية الاسبانية » ، مدريد سنة ١٩١٤ ص ١٣٦ — ص ١٣٧ *Abenmasarra y su escuela : origenes de la filosofia hispano-musulmana*,

(٢) « الابانة عن أصول الديانة » طبع حيدر اباد الدكن سنة ١٣٢١ ص٣٣ — وقد توفي الأشعري سنة ٣٢٤ هـ (= ٩٣٦ م) أي بعد الجاحظ بمقدار ٦٧ سنة شمسية .

(٣) هنا يستعمل لفظ : « جسم » أنظر تعليق رقم ٢ ص ٢١١ .

(٤) يعود الضمير على أجسام « المحذوفة .

(٥) لاحظ التعبير : جسم متجسد ، وقارن ص ٢١٠ تعليق رقم ٢ ، وص ٢١١ تعليق رقم ٢ .

ومن الجلى أنّا هنا بإزاء نفس الرأى المنسوب إلى الجاحظ المعتزلى فى نص ابن الروندى الذى حفظه لنا الشهرستانى . وعلى ذلك فالمسألة هنا ليست مسألة فرض تحول القرآن تحولا طبيعياً حقيقياً (كما قد يبدو من نص الايجى المحرف ، وكما ذهب اليه الباحثون الأوربيون) ولكنها مسألة إمكان تحوله نظرياً بوساطة الله ، فحسب . ومن جهة أخرى فان نص الأشعرى يجعلنا نفترض أن القول المنسوب إلى الجاحظ فى تحولات القرآن ، والذى لا يوجد فى أى مؤلف من مؤلفاته التى طبعت حتى الآن ، ليس نظرية من نظرياته الكلامية ، ولكنه لزام استخلصه خصومه من مذهبه فى أن القرآن مخلوق ، وفى أن كلام الله إلى الناس مادى . وقصدهم من ذلك جدلى وخبثهم ظاهر . والواقع أن مصدر هذه الرواية ابن الروندى الفيلسوف الملحد الذى طردته المعتزلة [1] فألف ضدهم كتابه الموسوم بهذا العنوان العنيف : «فضائح المعتزلة[2]» . ومن المحتمل أن يكون هذا القول المنسوب إلى الجاحظ مأخوذاً

---

(١) قال المهدى لدين الله أحمد بن يحيى المرتضى عنه فى كتابه «المعتزلة» طبع آرنولد (ليبتسك سنة ١٩٠٢ ص ٥٣ س ٥) : « وأظهر الالحاد والزندقة وطردته المعتزلة » .

(٢) هكذا فى كتاب « المعتزلة » لاحمد بن يحيى المرتضى ص ٥٣ السطر الأخير ؛ وفى حاجى خليفه طبعة فلوجل ج ٤ ص ٤٤٦ برقم ٩١١٢ (= طبع استامبول سنة ١٣١١ هـ ج ٢ ص ١٩٨ س ١٦ — ١٧) ؛ وعلى العكس من ذلك فى ابن خلكان : «فضيحة» (رقم ٣٤ من كل الطبعات ؛ ترجمة دى سلان ج ١ ص ٧٦ السطر الأخير «the ignominy of the Motazelites») — فيما يتعلق باستعمال لفظى : « فضيحة » و « فضائح » بمعنى « قول فضيح » (من وجهة نظر الخصم) أو « خطأ شنيع » ، أنظر جولدسيهر فى « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد ٦٥ سنة ١٩١١ ص ٣٥٤ . ويستعمل الكتاب العرب فى المغرب غالبا فى هذا المعنى مرادف هذين اللفظين : شنعة وشنع . والشواهد كثيرة فى ابن حزم (« الملل والنحل » ص ١٧٩ إلى ١٢٧) ؛ أنظر كذلك كتاب « الذكرى المئوية لأمارى » بالرمو ، سنة ١٩١٠ ، ج ٩ ص ٣٧٢ س ٥ *Centenario di M. Amari,* حيث يجب أن تصحح العبارة : شنعة المنصوفة هكذا : شنعة المتصوفة .

[ورد اسم هذا الكتاب فى كتاب « الانتصار » للخياط المعتزلى الذى طبعه نيبرج بالقاهرة سنة ١٩٢٥ ، على النحو الآتى : «فضيحة المعتزلة» . ولما كان كتاب الانتصار قد قصد به الرد على كتاب ابن الروندى ، فان القراءة الموجودة به هى أصح القراءات . ثم إن كتاب =

من هذا الكتاب وكذلك الروايات المغرضة الأخرى المتعلقة بآراء مزعومة قال بها المعتزلة الآخرون . وهى روايات أوردها الشهرستانى اعتمادا على ابن الروندى (ص ٤٢ ، ص ٥٠ ، ص ١٤١ من طبعة كيورتن) .

والآن نستطيع أن نفهم المقارنة التى عقدها الشهرستانى بين أقوال الجاحظ وبين أفكار ابى بكر الأصم : فان هذا الأخير بانكاره صفات الله أنكر (كما فعل كل المعتزلة والسواد الأعظم من الخوارج) أن كلام الله (أى القرآن) قديم ، وهذا صفة من صفات الله فى مذهب أهل السنة ؛ ومن جهة أخرى فلأنه قال إن الاعراض لا توجد ، وإنما الجواهر وحدها هى التى توجد فقد لزمه أن يقول إن القرآن جسم مخلوق .

═ ابن الروندى رد على كتاب للجاحظ عنوانه « فضيلة المعتزلة » ، فالأولى بابن الروندى إذاً ، من ناحية التقابل الشكلى ، أن يسمى كتابه باسم « فضيحة المعتزلة » .

ويلاحظ أن الخياط لم يورد فى كتابه ما نسبه ابن الروندى الى الجاحظ هنا . فهل كلام ابن الروندى هذا قد ورد فى كتاب آخر غير « فضيحة المعتزلة » ، خصوصاً إذا لاحظنا أن الخياط ما كان له أن يغفل إيراد هذا الكلام الذى تقوله ابن الروندى على الجاحظ ليرد عليه وينفيه عنه ، نظراً إلى أن هذا الكلام خطير ، ونحن نرى الخياط يتعقب ابن الروندى فى كل ما يذكره من أقوال ينسبها الى الجاحظ ؟ هذا ما لا نستطيع أن نؤكده . وكل ما يمكن أن نقوله هو أن من الجائز أن يكون هذا الكلام قد ورد فى كتاب « فضيحة المعتزلة » ولكن الخياط لم يورده ، ولم يعن بالرد عليه . ولهذا فان نيبرج فى المقدمة التى قدم بها لنشرته لكتاب « الانتصار » يقول بعد أن أورد كلام الشهرستانى الآنف الذكر : « ... وهذا لم يرد فى كتاب الانتصار ، ويجوز أن يكون من كتاب « فضيحة المعتزلة » (ص ٥ ٤ من المقدمة) »

ونالينو صادق كل الصدق فيما لاحظه من أن ابن الروندى زور كثيرا من الأقوال على المعتزلة وروى عنهم ما لم يقولوه . وكتاب الانتصار مملوء بما يؤكد هذا . ولنورد هنا على سبيل المثال حكما من مئات الأحكام التى نطق بها الخياط على ما يرويه ابن الروندى من أقوال ينسبها كذبا إلى المعتزلة . قال الخياط بعد أن أورد ما يدعيه ابن الروندى على الجاحظ من إنه يقول : « إنه محال أن يعدم الله الأجسام بعد وجودها ، وإن كان هو الذى أوجدها بعد عدمها » : « ... وهذا كذب على الجاحظ عظيم ؟ وذلك أن قول الرجل إنما يعرف بحكاية أصحابه عنه ، أو بكتبه . فهل وجد هذا القول فى كتاب من كتبه ؟ فان كتب عمرو الجاحظ معروفة مشهورة فى أيدى الناس . أو هل حكاه عنه أحد من أصحابه ؟ فاذا كان الرجل ميتاً فكتبه وأصحابه تخبر بخلاف ما قرفه به هذا الماجن الكذاب ، فقد تبين كذبه وبهته وجهله » (ص ٢٢)] .

العناصر الافلاطونية والغنوصية فى الحديث[١]

لاجنتس جولد تسيهر

— ١ —

لسنا فى حاجة إلى إجهاد أنفسنا فى البحث كثيراً من أجل أن نسلم تواً بامكان وجود عنصر أفلاطونية محدثة وغنوصية فى داخل هذه المادة الخصبة الغنية التى رويت على شكل أحاديث عن النبى . بل الأحرى أن يقال إنه كان مما يثير الدهشة والعجب حقاً ، مع ما فى الاسلام من خاصية هضم العناصر الأجنبية وتمثلها ، أن تخلو وثائق الاسلام الدينية من تأثير الأفكار التى غزت المناطق التى امتد إليها الاسلام وانتشر فيها ، تلك الوثائق التى أخذ أصحابها الكثير من الثروة الروحية للوسط الذى هم فيه وجعلوه على صورة أحاديث للنبى .

وكان التصوف خصوصاً هو الذى عنى بتصوير الكثير من الأفكار الأفلاطونية المحدثة والغنوصيـة فى صورة إسلامية . فعن دوائر الصوفية صدر الكثير من الأحاديث الموضوعة ، التى قصد بها إلى تبرير قواعد هذا الاتجاه الدينى ، وهو التصوف . وإن النقاد المحققين من أهل السنة ليذكرون أسماء بعض هؤلاء المتهمين بوضع أمثال تلك الأحاديث الصوفية[٢] . ويأتى

(١) ظهر هذا البحث فى « مجلة الأشوريات » Z. A. المجلد الثانى والعشرون سنة ١٩٠٩ من ص ٣١٧ إلى ص ٣٤٤ بعنوان : « Neuplatonische und gnostische Elemente im Hadīt » .

(٢) مثال ذلك أبو عبد الرحمن محمد بن حسين السلمى الصوفى النيسابورى (سنة ٣٣٠ — ٤١٢) ، الذى ألف أيضاً تفسيراً للقرآن عنوانه « حقائق التفسير » ، أول فيه القرآن « تأويلات باطنية » . والذين ترجموا له يقولون عنه إنه « كان يضع للصوفية الأحاديث » (الذهبى : « تذكرة الحفاظ » ج ٣ ص ٢١٩ ؛ السبكى ، « طبقات الشافعية » ج ٣ ص ٦٠ السطر الأخير) .

بعد هؤلاء الصوفية ، ممن لا يدخلون فى عدادهم ، الفلاسفة الدينيون الذين من نوع إخوان الصفا ، وهم الذين يروون عن النبي كلاماً يعبر عن آرائهم هم أنفسهم فى مسائل فلسفية دينية . كما أنه كان لمذهب الاسماعيلية فى هذا الميدان جولات وصولات ، وهو المذهب الذى نقل أصحابه نظريات الأفلاطونية المحدثة إلى ميدان الحياة السياسية والاجتماعية الرحب الفسيح . فمن هذه الدوائر كلها صدرت ثروة ضخمة من الأحاديث صُوِّر النبي فيها بصورة ترجمان للأفكار الأفلاطونية المحدثة والغنوصية .

وكثير من هؤلاء لم يكونوا واضعيها ، وإنما هم رأوها موجودة من قبل فاستغلوها من بعد فى سبيل تحقيق غاياتهم ومراميهم . وذلك أن العناصر الأجنبية كانت تأتى أيضاً إلى البيئات الاسلامية دون أن يكون بها ميل واضح إلى ناحية معينة قد قصد اليه قصداً ، فكان الذين يتجهون اتجاهاً خاصاً يكيفونها من بعد ويجعلون لها فى داخل مذاهبهم مكانة عظيمة ، لم يكن يطلب منها فى الأصل أن تكون عليها بحال من الأحوال .

وأريد هنا أن أذكر ، من بين تلك الأحاديث التى تحمل هذا الطابع ، حديثاً مأخوذاً عن نظرية الصدور التى قال بها الأفلاطونيون المحدثون .

فكما أن نظرية الوسط [القائلة بأن كل فضيلة وسط بين رذيلتين] التى قال بها ارسطو فى الأخلاق قد صيغت فى عصر متقدم على صورة حديث عن النبي [1] ، فان جزءاً لا شك فيه من نظرية الصدور الأفلاطونية المحدثة قد روى باعتباره حديثاً عن النبي .

فالقول بأن العقل الكونى هو أول شىء صدر مباشرة عن الذات الالهية يُصوَّر على النحو الآتى : « أوَّلُ ماخلق اللهُ العقلَ . فقال له : أقبِلْ ، فأقبلَ . ثم قال له : أدْبِر ، فأدْبَرَ . ثم قال الله عزّ وجلّ : وعزتى وجلالى ،

(١) راجع كتابى « دراسات إسلامية » *Muh. Studien* ، جـ ٢ ص ٣٩٨ .

ماخلقتُ خلقاً أكرمَ عليّ منك ، بكَ آخذ ، وبك أعطى ، وبك أثيب ، وبك أعاقِب » .

وهذا التصوير الذى لا يتفق مع تصوير القرآن لخلق الكون عدّ حديثاً عن النبى . فنرى رجلا كالغزلى [١] يورده باعتباره حديثاً عن النبى مع طائفة أخرى من الأحاديث التى يمجد فيها العقل ، نذكر من بينها ما يهمنا فى هذا المقام ، الحديث التالى أيضاً : روى أن عبدالله بن سلام سأل النبى « فى حديث طويل فى آخره وصف عظم العرش وان الملائكة قالت يا ربنا هل خلقت شيئاً أعظم من العرش ، قال نعم [٢] : العقل » . وليس من شك فى أن هذه الأحاديث إنما وضعت تحت تأثير الفكرة القائلة بأن العقل الكونى هو أول جوهر روحى صدر عن الذات الالهية ، وهى داخلة فى عداد تلك المجموعة الضخمة من الأحاديث الموضوعة فى هذا المعنى ، والتى لا بد وأن يكون قد ورد الكثير منها فى ذلك الكتاب الذى ذكره الغزالى ، ونعنى به كتاب « العقل » لداود ابن مُحَبَّر البصرى (المتوفى سنه ٢٠٦) [٣] ، وهو عبارة عن طائفة من الأحاديث الخاصة بتمجيد العقل وبيان فضائله . وهذا الكتاب قد فقد ، وكان له تاريخ خاص شائق [٤] .

والحديث الذى أوردناه آنفا ، والذى إن أمعنا النظر فيه وجدناه لا يكاد يتفق مع المعتقدات الاسلامية السائدة ، سرعان ما انتشر وحُرِص على إذاعته فى البيئات الاسلامية المتحررة التى أضافت إلى الاسلام أفكاراً افلوطينية أو طبعت اسلامها بطابع فلوطينى (مثل اخوان الصفا والاسماعيلية والمتصوفة) . ولكنه لم يخترع فى هذه البيئات ، إنما هى تلقته فرحبت به

(١) « الاحياء » ، الطبعة الأولى ، ج ١ ، ص ٨٢ ، س ٢٠ (راجع أيضا ديسو ، « تاريخ النصيرية ودينهم » ص ٥٠ Dussaud, *Hist. et relig. des Nosairis*) .

(٢) الكتاب المذكور ، ج ١ ، ص ٨٨ .

(٣) المرتضى ، « تحف السادات » (طبعة القاهرة سنة ١٢٩٣) ج ١٠ ، ص ٣١ .

(٤) راجع الملحق رقم ١ ، الموجود بآخر هذا البحث .

أحرّ ترحيب ، وصادف هوى فى نفسها فحرصت عليه وتعلقت به ، وأهابت به فى كل مرة كان فيها ملائما لنظرياتهم ، مؤيداً لمذاهبهم . أما البيئات السنية فكان طبيعيا أن تأخذه على تلك البيئات المتحررة باعتباره حديثا موضوعا قصد به إلى تأييد اتجاه معين[1] . وإذ كان الغزالى قد استخدمه أيضا ، فليس لهذا فى نظرها كبير قيمة ، لأن حجة الاسلام الكبير لم يكن ينظر اليه ، حتى من جانب من أجلوه ومجّدوه [2] ، باعتباره ناقداً جيداً فى الحديث: فانه كان يتقبل الأحاديث غير الموثوق بها ، من جميع المصادر والجهات ، فى شىء من التسامح كثير[3].

وثمة حديث آخر ذو طابع غنوصى كان حظه من الهجوم عليه والطعن

(١) يقول ابن تيمية ، « تفسير سورة الاخلاص » (القاهرة ، طبع النعسانى ، سنة ١٣٢٣) ص ٥٨ ، بعد أن أورد مذهب الافلاطونية المحدثة فى الجواهر الروحية العاقلة : « والملاحدة الذين دخلوا معهم من أتباع بنى عبيد ، كأصحاب رسائل إخوان الصفا ، وغيرهم كملاحدة المتصوفة مثل ابن عربى وابن سبعين وغيرهما يحتجون مثل ذلك بالحديث الموضوع: أول ما خلق الله العقل » .

(٢) يقول السبكى فى « طبقات الشافعية » ج ٤ ص ١٢٧ : « فالغزالى معروف بأنه لم تكن له فى الحديث يد باسطة . وعامة ما فى « الاحياء » من الأخبار والآثار مبدد فى كتب من سبقه من الصوفية والفقهاء ، ولم يسند الرجل لحديث لواحد » . كذلك نرى عبد الرحمن العراقى (المتوفى سنة ٨٠٦ هـ) ، فى كتابه « تخريج أحاديث إحياء العلوم » ، يلاحظ ملاحظات نقدية كثيرة على الغزالى .

(٣) على خصوم الغزالى من رجال الدين (الحنابلة) بالاشارة إلى هذا كثيراً . فأبو الفرج الجوزى صنف كتابا خاصا فى هذا ، وحفيده (سبط ابن الجوزى) وافقه على هذا الحكم : « قال أبو الفرج بن الجوزى قد جمعت أغلاط الكتاب (احياء علوم الدين) وسميته « إعلام الأحياء بأغلاط الاحياء » وأشرت إلى بعض ذلك فى كتاب « تلبيس ابليس » ، وقال سبطه أبو المظفر : وضعه على مذهب الصوفية ، وترك فيه قانون الفقه ، فأنكروا عليه ما فيه من الأحاديث التى لم تصح » (ذكره الآلوسى فى كتابه « جلاء العينين » ص ٧٤) . وراجع فيما يتعلق بضعف الغزالى فى النقد للأحاديث (مناظرة ابن حجر والعينى فى هذا (القسطلانى ج ٩ ص ٣٦٠ (فى باب : «الرقاق» برقم ٥١) . وفى كتاب «تفسير سورة الاخلاص» ص ٧٢ فى أسفل ينقد ابن تيمية الغزالى فى هذا الصدد نقداً عنيفا فيقول : « فانه لم يكن يعرف ما قاله احمد ، ولا ما قاله غيره من السلف فى هذا الباب ، ولا ما جاء به القرآن والحديث » .

فيه أقل من حظ الحديث السابق . فيروى عن النبي أنه قال : « إن أول شيء خلقه الله القلم ، فأمره فكتب كلّ شيء يكون » . وهذا الحديث ذكره الطبري في صيغ عديدة[١] ، بينما هو كان يجهل الأحاديث المتعلقة بالعقل جهلا تاما . وهناك في كتب أخرى ، فيها وصف لكيفية خلق الوجود وصفاً يتفق مع السنة بمعناها الضيق ، كما في كتاب « العرائس[٢] » للثعلبي مثلا ، نجد ذكراً للأحاديث المذكور فيها القلم[٣] ، بينما الأحاديث المذكور فيها العقل قد أغفلت إغفالا تاما . وذلك لأن تلك الفكرة الخاصة بالقلم أسهل في التوفيق بينها وبين مرأتى به الاسلام ، نظراً إلى النحو الذي ذكر عليه القلم في القرآن . ومن أجل هذا كانت تجد تسامحاً أكثر عند أهل الحديث[٤]. أما الحديث الخاص بالعقل فلم يكن من المستطاع أن يحظى بمثل هذا التسامح .

غير أن هذا الحديث قد وجد على كل حال ، وكان يردد ويتكرر ذكره بطريقة آلية دون اعتبار لمعناه واحتياط لنتائجه ، ولم يكن من الصعب أيضاً أن يجعل له إسناد . أما ذوو الفطنة فكان عليهم أن يقللوا من حدته على أقل تقدير . وهذا تم مبكراً جداً بأن أحدثوا في نص الحديث بعض التغيير ، فجعلوا صيغته على النحو التالي : « لما خلق الله العقل » ، بدلا من : « أول ما خلق الله العقل » ، واعتبار العقل من خلق الله شيء مفهوم مسلم به . وفي هذه الصيغة الأهون خطراً استطاع هذا الحديث أن يجد قبولا جدياً في دوائر سنية واسعة باعتباره حديثاً مرفوعاً . فان ابن احمد بن حنبل جعل له مكاناً بين الاضافات التي أضافها إلى كتاب « الزهد » الذي ألفه أبوه (واسم هذه الاضافات :

(١) « تاريخ » الطبرى ص ٢٩ — ص ٣٨ .

(٢) طبعة القاهرة (الحلبي ١٣١٢) ص ١٠ ، س ٢٢ .

(٣) راجع فيما يختص بهذه الاحاديث ما قلته في « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٥٧ ص ٣٩٦ ، تعليق رقم ٦ .

(٤) راجع الروايات المختلفة في « كنز العمال » ، برقم ٣٣٠٦ ، ٣٣١٤ وما يليه ، مأخوذة عن مسلم بن أبي شيبا والدارقطني .

« زوائد الزهد ») ، والطبرانى جعل له إسناداً ينتهى عند أبى هريرة ، الذى كان قادراً على أن يتحمل كل إسناد ! وهناك آخرون — مثل ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية — يمنعون من روايته حتى فى هذه الصيغة المتلائمة مع السنة قائلين : «لا يصح فى العقل حديث » [1] ، بينما نجد من جديد أناساً أقل تشدداً يحتاطون فى الحكم عليه ، فيقولون إنه ليس من المستحسن أن يحكم على حديث بأنه موضوع ، إذا كان هذا الحديث مختلفاً فيه [2] .

وفى هـذه الصيغة الجديدة عانى النص تغييرات وتزويقات كثيرة من جديد أيضاً : فالله لا يقول للعقل أقبل فيقبل وأدبر فيدبر فحسب . بل يقول له أيضاً أقعد فيقعد ، وانطق فينطق ، وأصمت فيصمت ؛ ويضاف إلى فضائل العقل السابقة الذكر فضائل أخرى كثيرة ، فيقول له الله : « بك أعرف ، وبك أحمد ، وبك أطاع [3] » . ولعل هذه الصفات التى تضاف إلى العقل أن تكون توسعاً فى نص حديث « أول ماخلق الله العقل » .

وثمة تغيير حاسم فى حديث العـقل ظهر فى روايتـه فى صيغة أوردها مجير الدين فى مقدمة كتاب تاريخ القدس ، يذكر فيها العقل لا باعتباره أول ماخلق الله وانما باعتباره آخر شىء خُـلق ، أما أول شىء خلق فهو اللوح المحفوظ والقلم . فبعد أن خلق الله الوجود بما فيه من عجائب ، أوجد فى النهاية العقل . ولـكن ظل الخطاب الذى وجهه الله الى العقل ، فى هذه الصيغة الجديدة ، كما هو فى الحديث الذى ذكرناه آنفاً [4] . فنحن هنا اذاً بازاء محاولة جديدة من أجل صياغة حديث العقل فى صيغة مقبولة ممكنة .

---

(١) راجعه فى « الدرر المنتثرة » (بهامش كتاب « فتاوى حديثية » ، طبعة القاهرة سنة ١٣٦٧) للسيوطى ص ١٩٧ .

(٢) ذكر ذلك القاوقجى فى كتاب « اللؤلؤ المرصوع فيما لا أصل له أو باصله موضوع » (طبعة القاهرة ، المطبعة البارونية ، بدون ذكر تاريخ) ص ٦٤ فقال : « وحيث أختلف فيه لا يحسن الحكم عليه بالوضع » .

(٣) « كنز العمال » برقم ١٩٢٨ .

(٤) « الأنس الجليل » ص ١٢ .

وليس أدل على توطن هذا الحديث الممنوع ، حتى بصورته الأولى ، فى العلوم الدينية الاسلامية على الرغم من احتجاجات أهل السنة وعلى الرغم من تحايلات رجال الحديث ، نقول ليس أدل على هذا من أن واحداً من أكثر أهل السنة تشدداً وتعصباً ، رأى نفسه مضطراً إلى الالتجاء إلى أن يؤول الحديث تأويلا نحوياً من شأنه أن يسلب الحديث اتجاهه الافلوطينى . فليس الحديث : أولُ ما خلق الله العقلُ (أى أول شىء خلقه الله هو العقل) وإنما هو أولَ ما خلق الله العقلَ (أى لما خلق الله العقل) قال . . . الخ . ويقابل هذا فى العبرية בראשית ברא (أى : فى البدء خلق) = בבריא (أى : لما خلق) فكأن خلق العقل إذا قد سبقه خلق المخلوقات الأخرى ، بعكس ما يقوله الأفلاطونيون المحدثون[١] . ونرى من هذا كيف أن ابن تيمية الذى ابتكر هذا التقدير البارع استطاع أن يبلغ به نفس الغرض الذى حاول اسلافه أن يبلغوه بتغييرهم فى الحديث تغييرا كبيرا ، وذلك بأن يضعوا «لما» بدلا من «أول ما» ، وبأن يغيروا فى الترتيب .

— ٢ —

وهناك عنصر أجنبى أدخل فى تكوين نظرية أهل السنة فى النبى . ولكن على الرغم من أنه أجنبى فقد ظهر أنه ملائم وقابل لأن يهضمه أهل السنة[٢] . وذلك العنصر هو تصوير محمد باعتبار أنه كان موجودا من قبل أن يوجد على الأرض . وهذا التصوير لا يبدو كنظرية قالت بها المدارس الغنوصية والصوفية ، وإنما يبدو فى صورة أحاديث موثوق بصحتها ، منتشرة فى البيئات السنية على اعتبار أنها قول قال به النبى نفسه .

---

(١) «الفرقان بين أولياء الله وأولياء الشيطان» ص ٥٤ : «وعندهم أن جميع جواهر العالم العلوى والسفلى صدر عن ذلك العقل» .

(٢) راجع مقالتى فى «مجلة الجمعية الشرقية الألمانية» المجلد رقم ٦٢ ص ١٣ وص ٢٦ ومايليها

فالحديث التالى منتشر انتشاراً عاما ، ونعنى به : «كنت نبياً وآدم بين الطين والماء» ، أى قبل أن يخلق الله آدم من هذه المواد ، أو أنه كان نبياً قبل أن يوجد آدم وقبل أن يوجد الطين والماء (اللذين منهما خلق آدم) . ومع أن المتشددين من نقدة الأحاديث رفضوا صوغ هذه النظرية على هذا النحو[١] إلا أنهم اضطروا مع ذلك إلى التسليم بصحـــة هذه النظرية تبعاً لمعاييرهم الخارجية الظاهرية التي يعتمدون عليها فى معرفة صحة الأحاديث . فهم يعترفون بها أولا فى صيغة الرواية التى أوردها الترمذى (ج ٢ ص ٢٧٢) فى «سننه» معلقاً على الحديث بقوله : «حديث حسن صحيح غريب» . فى هذه الصيغة يروى أبو هريرة أن النبي حين سئل متى جاءته النبوة ، قال : «وآدم بين الروح والجسد» . ثم إنهم يعترفون أيضاً بالرواية[٢] التى ذكرها ابن سعد فى «طبقاته» (القسم الأول ، ج ١ ص ٩٦ س ٢) باسناد إلى عرباض بن سارية الصحابى ، وهى الرواية القائلة بأن النبي قال : «إنى عبد الله وخاتم النبيين[٣] وإن آدم لمنجدل فى طينته» ، أى بينما كان آدم لا يزال فى الطين الذى خلق منه . وفى فصل خاص (الكتاب المذكور ص ٩٥ س ١٥ وما يليه) جمع ابن سعد الروايات المختلفة لهذه النظرية اعتماداً على روايات رواته الثقاة .

---

(١) ابن تيمية فى رسالته «فى الكلام على القصاص» ، وفيها يطعن على الأحاديث التى يرويها القصاص ويقول إنها أحاديث باطلة («الرسائل» ج ٢ ص ٣٤٠) . وقد أورد القاوقجى (ص ٣١) هذه الأحاديث نقلا عن السخاوى .

(٢) لكن هذا الحديث المروى عن أرباض عن النبي يروى أيضا فى صيغة أخرى يظهر أن المراد منها التخفيف من فكرة وجود محمد وجودا سابقا . فالهروى (المتوفى سنة ٤٠١) يرويه فى كتابه «الغريب» (أورده كتاب «النهاية» ، تحت لفظ : جدل ج ١ ص ١٤٩ ، وعنه أخذ «لسان العرب» المجلد ١٣ ص ١٠٩ فى أسفل) : «أنا خاتم النبيين فى أم الكتاب ، وإن آدم الخ ... » . وهذه الصيغة لاتدل إلا على أن الله قد قضت مشيئته ، قبل أن يخلق آدم ، أن يكون محمد نبيا . ولكن ليس من شك فى أن ابن سعد يورد النص الأصلى للحديث .

(٣) أورده ابن تيمية فى الموضع المذكور ، وابن قيم الجوزية فى «هداية الحيارى» (القاهرة سنة ١٣٢٣) ص ٦٣ بالنص التالى : «إنى عند الله لمكتوب خاتم النبيين الخ»

وليس أدل على أن المراد من كل هذه الأحاديث هو تصوير محمد باعتبار أنه كان موجودا سابقاً ، من الرواية المنسوبة إلى قتادة (المتوفى سنة ١١٧) البصرى (الكتاب المذكور ص ٩٦ س ١٦) : روى عن النبى أنه قال : « كنت أول الناس فى الخلق وآخرهم فى البعث » ، أى انى خلقت قبل خلق جميع الناس .

ثم جاءت نظرية الشيعة فى النبوة فاستخلصت نتائج هذا التصوير البعيدة وذلك لأنه لما كان الشيعة قد ارتفعوا ، فى نظرياتهم ، بطبيعة الأئمة إلى مقام فوق مقام الطبيعة الانسانية وجعلوا لهؤلاء مكانة فى العالم العلوى ، كان من الضرورى أيضاً أن يكون محمد نفسه باعتباره جداً أعلى للأئمة ، أن يكون له نصيب فى الأسطورة التى نسجتها الشيعة حول أهل البيت . فحين خلق الله آدم وضع فى ظهره محمد وعلى وفاطمة وابنيهما الحسن والحسين على صورة جواهر منيرة[1] أرسلت نورها فى جميع أنحاء العالمين العلوى والسفلى . وهذه الجواهر الموضوعة فى جسم آدم كان السجود الذى أمر الله الملائكة به ، فسجدوا إلا ابليس ، أبى واستكبر وحينئذ أمر الله آدم أن يرتفع ببصره إلى ذروة العرش ، فرأى آدم كيف انطبعت صور أنوار أشباح محمد وبقية أفراد أهل البيت فى العرش « كما ينطبع وجه الانسان فى المرآة الصافية »[2] . (راجع الملحق رقم ٢) .

وهذه العملية يتحدث عنها التفسير الذى أهداه الشيعة إلى الامام حسن العسكرى فيطيل الحديث ، مضيفا إلى ذلك ملاحظة على أسماء أهل البيت ،

---

(١) ويقولون فى هذا الوجود وجودا سابقا بقولهم إن الله خلق أرواح أفراد أهل البيت قبل أبدانهم بألفى عام : « وخلق الله أرواح شيعتنا قبل أبدانهم بألفى عام » ، (الكلينى ، « الأصول من الجامع الكافى » ، طبعة بومبى ص ٢٧٦ فى أسفل) .

(٢) « تفسير العسكرى » ص ٨٨ : « أنظر يا آدم الى ذروة العرش ! فنظر آدم ، ورفع نور أشباحنا من ظهر آدم الى ذروة العرش ، فانطبع فيه صور أنوار أشباحنا التى فى ظهره ، كما ينطبع وجه الانسان فى المرآة الصافية . فرأى أشباحنا فقال : يا رب ما هذه الأشباح؟ قال الله : يا آدم ، هذه أشباح أفضل خلائقى وبراياى ، هذا محمد الخ » .

فيقول إن الله علم آدم أن تلك الاسماء الخمسة ذات نسب باسم الله كلاً بحسب أهميته ومرتبته (« شققت لهم اسما من اسمى ») . ولهذا فان دعاء الله يؤثر أعظم التأثير إذا ما استشفعوا اليه .

وفيما يتصل بفكرة انطباع صور المصطفين من عباد الله فى عرشه ، اعتقد أن هذه الفكرة أتت من تصورات يهودية ، وأنها شاهد جديد على أن مصادر غلو الشيعة فى الأئمة يجب أن لا يبحث عنها فى الميدان الفارسى فحسب . فان الهجاداه[1] تقول فى أحدى الروايات التى ترويها إن صورة الانسان الموجود بالجزء الأعلى من العرش السماوى (حزقيل ١ : ٢٦) هى صورة يعقوب التى رفعت إلى عرش الله . والملائكة الذين يصعدون وينزلون على سلم السماء (التكوين ٢٨ : ١٢) يعرفون فى وجه الرحالة النائم الصورة السماوية الأولى[2]. فتمثيل صورة جد بنى اسرائل منطبعة منذ القدم فى عرش الله ، يبدو أنه كان نموذجا لتمثيل صورة أجداد الأئمة فى هذا المكان السامى نفسه .

إلا أن الأسطورة الشيعية لا توضح لنا ، هل هى تعتبر صور أهل البيت

---

(١) [تنقسم الكتب التى تشتمل على تعاليم الديانة اليهودية إلى قسمين : قسم ذى طابع تشريعى اسمه « هالاكاه » ؛ والآخر يشتمل على الكتب الأخرى واسمه « هجاداه » (من الفعل هجيد ، أى شرح ، علم) . وهذه الكتب الأخيرة تشتمل على قصص تكمل أو توضح قصص الكتاب المقدس ؛ وعلى تعاليم دينية وأخلاقية خاصة بالله وصلته بالعالم والانسان ؛ وواجبات الانسان نحو الله ونحو الجار ؛ وبالمعتقدات الدينية ؛ وعلى أقوال سياسية مثل التعاليم الخاصة بعلاقات الشعب الاسرائيلى مع الشعوب الاخرى ، وتعزيات له عن أحواله السيئة الحاضرة التى هو فيها ، وحث على الأمل فى مستقبل أحسن ؛ وأخيرا على أمثال وقصص شعبية]

(٢) تلمود بابلى ، كتاب خولين ص ٩١ ب : « هم يصعدون وينظرون إلى الصورة التى فى العلا » ؛ سفر تكوين رباه من الترجوم فصل ٦٨ (مع الاشارة إلى سفر أشعيا ٤٩ : ٣) : « أنت الذى صورتك منطبعة فى العلا » ؛ الترجوم الاورشليمى على سفر التكوين آية ١٢ اصحاح ٢٨ : « يعقوب الصديق الذى صورته مثبتة فى كرسى الجلالة » . كذلك يرد فى الاناشيد المستعملة فى العبادة (مثل القدوشا فى صلاة موساف التى تقام فى اليوم الثانى من عيد رأس السنة) : « صورة الطاهر منطبعة فى العرش » ؛ وكذلك فى صلاة أودان التى تقام فى يوم سبت نحمو : « البطل الطاهر منطبع فى العرش » (راجع بير Beer ، « عبادة اسرائيل » ص ٧٧٦ س ٨) .

منطبعة إلى الابد منذ القدم في عرش الله — كما هي الحال في صورة يعقوب عند اليهود — أو تعتبر أن ظهورها كان انعكاساً مؤقتاً فحسب ، كان الغرض منه أن يتأملها آدم . ومهما يكن من شيء فان هذه الأسطورة التي نحن بصددها تقدم لنا صورة من صور التعبير عن الاعتقاد بوجود محمد وجوداً سابقاً .

ويتصل بهذا أوثق اتصال تلك النظرية القائلة أن جوهر النبي النوراني يتوارث جيلا بعد جيل — بمعنى آخر طبعاً غير المعنى الذي قصد اليه الشعراء الذين عاصروا النبي ، حين مدحوه بقولهم إنه نور أضاء على البرية كلها،[١] وإنه نور يُستضاء به[٢] .

وما نريد أن نتحدث عنه هنا هو تلك العقيدة التي نشأت مع تقديس نبوة محمد ، القائلة بأن في النبي جوهراً نورانياً قائماً به قياما حقيقياً واقعياً ، وضع أول ماوضع في جبهة آدم،وانتقل من آدم على توالي العصور وباستمرار إلى حملة الشريعة الالهية والرسالة الربانية حتى وصل ، بعد أن مر بأجداد النبي ، إلى النبي وتجلى فيه هو نهائياً [٣] . وتوسع الشيعة في هذه العقيدة أيضا توسعا كبيراً ، فيه غلو وفيه إفراط شديد . ولكن عناصرها الأولى كان معترفا بها عند أهل السنة أيضاً ، بل أفضت في البيئات السنية نفسها الى أسطورة ضخمة :

فبعد أن أمر الله الملائكة بأن يأتوا بقبضة تراب من زوايا الأرض الاربع ، أمر جبريل أن يأتيه بالقبضة البيضاء ليخلق منها محمداً . حينئذ « هبط جبريل ... في ملائكة الفردوس المقربين الكروبيين وملائكة

---

(١) حسان بن ثابت ، أورده ابن هشام ص ١٠٢٥ س ٢ .

(٢) كعب بن زهير ، « بانت سعاد » البيت رقم ٥١ .

(٣) في الكتب التي تعرض قصص الانبياء يذكر أن النور المحمدي ينتقل من جبين آدم الى شيث أولا ، ثم أنوش ثم قينان الخ ، وعن طريق اسماعيل الى أجداد النبي ، راجع ما يقوله ابن اياس في « بدائع الزهور ووقائع الدهور » (القاهرة ، المطبعة الكستلية سنة ١٢٩٦) ص ٤٤ وما يليها .

الصفح الأعلى فقبض قبضة » من الموضع الذي سيكون يوما ما قبراً للنبي « (أي القبضة) يومئذ بيضاء نقية ، فعجنت بماء التسنيم ، ورعرعت حتى صارت الدرة البيضاء ، ثم غمست فى أنهار الجنة كلها . فلما أخرجت من الأنهار نظر الحق سبحانه وتعالى الى تلك الدرة الطاهرة فانتفضت من خشية الله تعالى فقطر منها مائة ألف قطرة وأربعة وعشرون ألف قطرة ، فخلق الله سبحانه وتعالى من كل قطرة نبيا. فكل الأنبياء صلوات الله على نبينا وعليهم من نوره خلقوا . . . ثم طيف بها فى السموات والأرض فعرفت الملائكة حينئذ محمداً . . . قبل أن تعرف آدم . ثم عجنها بطينة آدم » . وهذا هو نور محمد ، وضع فى جبين آدم ، فأضاء كالقمر ليلة البدر . فكأن الملائكة إذاً قد عرفوا محمداً قبل أن يعرفوا آدم[١] .

وكل ما هنالك من خلاف جوهرى بين تصوير الشيعة لهـذه الفكرة وتصوير أهل السنة ، هو فى أن الشيعة يؤكدون أن علياً كان له نصيب فى انتقال الجوهر النورانى انتقالا مستمراً جيلا بعد جيل من الجد الواحد من أجداده إلى الجد الآخر . فقبل أن يخلق آدم بأربعة عشر ألف سنة كان محمد وعلىّ نوراً واحداً بين يدى الله[٢]. فلما خلق آدم سرى هذا النور ، وهو على هذا النحو من الوحدة غير المنقسمة ، « فى الأصلاب الطاهرات والأرحام الزاكيات » ، حتى وصل الى عبد المطلب وحينئذ انقسم الجوهر النورانى الربانى فذهب قسم الى عبدالله ، والد النبي ، وقسم الى أبى طالب ، والد على .

(١) الثعلبي ، كتاب قصص الأنبياء المسمى « بالعرائس » (طبعة القاهرة ، الحلبي سنة ١٣١٢) ص ١٦ فى منتصفها ؛ ص ١٧ فى السطر السابق على الأخير .

(٢) يورد ابن المطهر الحلى فى « كشف اليقين فى فضائل أمير المؤمنين » (ألف من أجل السلطان أولجيتو خودابنده وطبع فى بمباى سنة ١٢٩٨ ملحقاً بكتابه الكبير « الفين الفارق بين الصدق والمين » (وهو ألف برهان على امامة على مضافا اليها ألف أخرى للرد على خصومه) ، ص ٤ حديث سلمان عن النبي : « كنت أنا وعلى نوراً بين يدى الله قبل أن يخلق آدم بأربعة عشر ألف سنة ، فلما خلق الله آدم سلك ذلك النور فى صلبه الخ » .

وفى هذا المعنى ينسب الشيعة[1] الى محمد أنه قال عن علىّ أنه : « المتردد معى من الأرحام الزاكيات ، والمتقلب معى فى الأصلاب الطاهرات ، والراكض معى فى مسالك الفضل ، والذى كسب ماكسبتُه من العلم والحلم والعقل ، وشقيقى الذى انفصل منى عند الخروج الى صلب عبد الله وصلب أبى طالب » .

— ٣ —

وعلى كل حال فان أهل السنة لم يستخلصوا من فكرة « النور المحمدى » كل نتائجها كما فعل الشيعة . ولكنهم كلما تطوروا وبمقدار سماحهم بايجاد نوع من عبادة محمد وتقديسه ، نراهم لم يكونوا متشددين فى عدم الاقتراب من نظرية الشيعة فى النبوة . يدل على ذلك المثال التالى :

كان أهل السنة فى البدء ينكرون الرأى القائل بأن أجداد محمد كانوا مؤمنين ، وهو الرأى الذى يقول به الشيعة . ويعتمدون فى ذلك على أحاديث تدل على أن أجداده الذين كانوا قبل أن يبعث نبياً ماتوا كافرين ، ولكن النبى توسل فى بعثهم بعد أن ماتوا على الكفر ، من أجل شىء واحد هو أن يؤمنوا بالدين القويم . وبهذا المعنى وحده يعد النبى ابناً لآباء مؤمنين . وأتوا بآية من القرآن (٢٨ : ٥٦) أيضاً للدلالة على أن عبد الله لن يدخل الجنة[2] وحرصوا على أن يقولوا ، بخلاف مايقوله الشيعة ، بأن والد علىّ بن أبى طالب مات كافراً [3] ، وكانت عناية الدوائر السنية بترديد هذا القول عناية بلغ من شدتها أن هذا القول دُسّ على كتاب « الفقه الأكبر » المنسوب الى أبى

---

(١) « تفسير العسكرى » ص ٧٣ .

(٢) « الكامل » ص ٧٨٨ ، س ٧ وما يليه .

(٣) لدكه ، « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٥٢ ص ٢٧ ؛ راجع « عيون الأخبار » ص ٣١١ س ١٠ .

حنيفة [١] ، إن لم يكن قد وجد فيه من الأصل ثم حذف منه من بعد .

ولا يتصل بهذا مسألة طهارة آباء النبي من كل سفاح ، فحتى لو كان أجداده القريبون كفاراً ، إلا أنه كان زواجهم جميعا حتى أقدمهم ، زواجا صحيحا من وجهة نظر الاسلام [٢] . فما كان عاراً بالنسبة الى العربي العادي ، ونعني به أن يكون فى آبائه سفاح ، لا يمكن أن يكون موجوداً فى آباء النبي . كما لا يمكن أن يكون فى سلسلة نسبه نكاح من نوع نكاح المقت ، [وهو أن يتزوج الانسان امرأة أبيه من بعده] . بل إنا نرى رجلا ذا نزعة عقلية كالجاحظ يعتبر كافراً كل من اعتقد غير هذا ولم ينكر إنكاراً باتاً إمكان وجود سفاح فى آباء النبي وأصلابه [٣] .

وكلما ازداد تقديس النبي فى الدوائر السنية الاسلامية [٤] ، كلما عمل مذهب السنة على التوسع فى استخلاص نتائج فكرة انتقال نور النبي من آدم الى محمد . فقالوا ان هذا الاعتقاد ينفي إمكان أن يكون أحد أجداد النبي كافراً

---

(١) كذلك فى النص الذى شرحه على القارى (القاهرة سنة ١٣٢٣) ص ٩٦ وما يليها ؛ والفقرة الآتية : « ورسول الله صلعم مات على الايمان ، وأبو طالب عمه صلعم وأبو على رضى الله عنه مات كافراً » لا توجد فى متن « الفقه الأكبر » الموجود فى آخر هذا الشرح ؛ بل إن فكرة أن أبوى محمد كانا كفاراً قد دست على بعض نسخ « الفقه الأكبر » ، راجع بحث محمد بن شنب فى « المجلة الافريقية » سنة ١٩٠٦ ص ٢٦٣ *Revue Africaine* .

(٢) ويجعلون الأحاديث الآتية أساساً لهذه النظرية : « لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات » (أورده فخر الدين الرازى فى « مفاتيح الغيب » ج ٦ ص ٥٤٨ ، عند تفسيره للآية ٢١٩ من السورة رقم ٢٦) ، أو : « ما زلت أخرج من نكاح كنكاح الاسلام حتى خرجت من بين أبي وأمي » ، وكذلك : « كلنا نكاح ، ليس فينا سفاح » . وقد حاول رجال الدين التوفيق بين الصعوبات التى قامت ضد هذا الحديث الأخير (وجود سفاح فى اجداد الرسول) وبين نظريتهم هاتيك ، عن طريق تصحيحات فى نسبه صادرة عن الهوى والغرض .

(٣) فى « كتاب الاصنام » ؛ وهذا الموضع أورده الدميرى تحت لفظ « قرش » ج ٢ ص ٢٩٢ فى أسفل : « ومن اعتقد غير هذا فقد كفر ، وشك فى هذا الخبر ، والحمد لله الذى نزهه عن كل وصم ، وطهره تطهيراً » .

(٤) راجع فيما يتعلق بازدياد تقديس محمد ازديادا مستمراً ، بحثنا الذى ظهر فى « مجلة فينا لمعرفة الشرق » ، المجلد رقم ١٥ ص ٣٣ .

وخصوصا أبواه . ثم إن المشركين نجس كما هو وارد فى القرآن (٩ : ٢٨) فكيف يمكن أن يكون أجداد النبي الأطهار مشركين ؟ الأولى أن يقال إنه منذ آدم لم يكن ثمة مشرك فى سلسلة نسب الرسول . ومن بين المدافعين عن هذه العقيدة فخر الدين الرازى ، حتى أن جلال الدين السيوطى شعر بأنه مدين له بالشكر والثناء لدفاعه عنها وتأييده لها فى « تفسيره [1] » فقال فيه :

من آدم لأبيه عبـــد الله ما فيهم أخو شرك ولا يستنكف

فالمشركون كما بسورة توبة نجَسٌ ، وكلهم بطهر يوصف

وبسورة الشعراء فيـــه تقلب فى الساجدين [2] فكلهم متحنّف

هـذا كلام الشيخ فخر الدين فى « أسراره » هبطت عليه الزرَّف

فجزاه رب العرش خيرَ جزائه وحباه جنات النعيم تزخرف [3]

ومن أجل هذا فان من المفهوم طبعاً عند السيوطى أن والدى النبي على الأقل لا يمكن أن يكونوا كفاراً : فعبد الله كان النور المحمدى واضحا على جبينه ، وآمنة أخذت هذا النور عن زوجها — وهذه فكرة تقول بهـا الأخبار القديمة عن حمل النبي ومولده ، [4] ويتردد ذكرها دائماً بصورة شعبية فى قصائد المولد [5] . والسيوطى أشد الكتاب الاسلاميين حماسة لهذه الفكرة حتى أنه كرس للدفاع عنها وتأييدها مالا يقل عن ثمان رسائل خاصة [6] جمعت فى مجموعة ، وطبعت فى إحدى مطابع حيدر أباد سنة ١٣١٦ [7] .

---

(١) لعل الاشارة إلى ج ٦ ص ٥٤٨ .

(٢) سورة رقم ٢٦ ، آية رقم ٢١٩ .

(٣) من « قصيدة فى إيمان أبوى النبي » ، مطبوعة فى كتاب محيي الدين عطار « بلوغ الأدب فى مآثر العرب » (طبعة عبيه فى لبنان سنة ١٣١٩) ص ٧٠ — ص ٨٠ .

(٤) ابن سعد ، القسم الأول ، ج ١ ص ٥٩ = ابن هشام ص ١٠١ س ٧ وما يليه

(٥) كما ترى مثلا فى كتاب أحمد بن عمـر ، « تعجلة اللبيب بأخبار الرحلة إلى الحبيب » (طبعة الجزائر سنة ١٩٠٢) ص ٣٧ .

(٦) راجعها فى بروكلمن ج ٢ ص ١٤٧ بارقام ٤٣ إلى ٤٨ .

(٧) ابن شنب ، « المجلة الافريقية » سنة ١٩٠٦ ص ٢٦٣ .

وطالما كانت فكرة انتقال الجوهر النورانى الموجود وجوداً سابقاً موجودة فى نطاق مذهب السنة ، فان هذه العملية ، عملية الانتقال ، قد انتهت بظهور محمد [1] ، بينما مذهب الشيعة يجعل انتقال النور المحمدى يستمر فى سلسلة الأئمة . هذا إلى أن نظرية النور المحمدى هذه قد قيل بها خارج دائرة المذهب الشيعى فى عصر متأخر من أجل استخدامها فى المناورات السياسية الدينية ، فنراها تظهر بطريقة تستحق النظر والعناية سنة ١٥٢٠ بمدينتى كشغر ويرقند حيث نرى حركة خوجه ، كما أوضح ذلك مارتن هَرْتْمَن ، تعتمد فى قيامها على ادعاء أن النور المحمدى انتقل بطريق مستمر لا انقطاع فيه إلى مخدوم . وكان النزاع الذى حدث بين أبناء مصدره مسألة إلى من منهم انتقل الجوهر النورانى الذى حل فى أبيهم مدة ما [2].

ونحن لم نعن بالتحدث عن هذه المظاهر الأسطورية فى نظرية النبوة عند المسلمين وتطوراتها ، وتفرعاتها ، إلا لكى نكشف عن أقدم الوثائق التى كانت أساساً لها .

وأنا أرى فى بعض أبيات الكميت نوعاً من مثل هذه الوثائق . فانه يقول فى إحدى قصائده الهاشمية (رقم ٣ ، الأبيات ٣٩ ، ٤٠) مدحاً فى الرسول :

ما بَيْنَ حَوّاء إن نُسِبْتَ إلى آمِنة اعتمّ [3] نبتُك الهَدَبُ

---

(١) يروى الكتانى فى « صلوات الأنفاس » (طبعة فاس سنة ١٣١٤) جـ ٢ ص ١٩٠ عن سيدى محمد ابن الهاشمى (المتوفى سنة ٨٢٣) أحد رجال الدين ، أنه لقب بلقب « النور المحمدى » لأنه « كان إذ رأى أحداً يقول أهلا بالنور المحمدى حتى لقب بذلك » . وهذا لا يمكن أن يكون به معنى إلا إذا كانت التحية موجهة إلى أحد من نسل النبى .

(٢) مارتن هرتمن ، « الشرق الاسلامى » جـ ١ ص ٣٣٥ *Der islamische Orient* ، وكتابه عن « التركستان الصينية » ص ١٧ *Chinesisch-Turkestan* .

(٣) يترجمها هوروفتس بما معناه : إن شجرة نسبك الدائمة الخضرة تشمل ما بين حواء إلى آمنة ؟ ولكن راجع مع ذلك معنى لفظ « اعتم » والشواهد عليه فى « لسان العرب » تحت هذه الكلمة ، المجلد رقم ١٥ ص ٣٢٠ س ١٣ وما يليه .

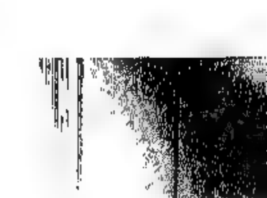
قــــرناً فقرناً تناسخوك لذلك الـ فضة منهـ بيضاء والذهب[١]

ولن نستطيع أن نفهم هذا إلا على أن جوهر النبي السامي قد وجد منذ حواء، وأنه (وهو نراه يشبه بالفضة اللامعة والذهب)[٢] انتقل جيلا بعد جيل بدون انقطاع. أي أن جوهر النبي إذاً كان موجوداً وجوداً سابقاً منذ آدم، وانتقل على صورة جوهر سام من حامله في هذا الجيل إلى حامله في الجيل الذي يليه، حتى ظهر في محمد جسياً سافراً. ونحب أن نلفت النظر هنا إلى استعمال الكميت لكلمة «تناسخ» للدلالة على هذا الانتقال، وهذه الكلمة هي الاصطلاح الصحيح الخاص بفكرة انتقال الأرواح من شخص إلى شخص[٣]، والذي استعمله الكتاب المتأخرون باستمرار للدلالة على انتقال

(١) «هاشميات الكميت»، طبع هوروفتس. وهذه النظرية ينسب مثلها إلى علي أنه يقول بها في إحدى الخطب المنسوبة إليه، «نهج البلاغة» طبع محمد عبده (بيروت سنة ١٣٠٧) ص ٩٥ س ١٠.

(٢) ليس من غير الممكن أن يكون هناك صلة بين هذا وبين ما عنده الأفلاطونيون المحدثون وأصحاب الغنوص من تشبيه الجوهر الصادرة عن الله بالمعادن الرقيقة والأحجار الكريمة («الذهب الإبريز»، «أثولوجيا أرسطوطاليس» طبع ديتريشي ص ٢ س ٦ وما يليه)، وراجع فيما يتعلق باستعمال «جوهر» لدى الغنوصيين المسيحيين، وزنر، في كتابه «رسائل دينية» Usener, *Theologische Abhandhungen, C. v. Weizsäcker... gewidmet* 201 ff., *Kebra nagast*, ed. Bezold, Uebers, 66 f.

(٣) إلى جانب هذا الاصطلاح الشائع الاستعمال للدلالة على انتقال الأرواح من جسم إلى جسم (كذلك يرد في صيغة أخرى هي «المناسخة»، كما في «رسائل» الجاحظ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ ص ١٢٨ س ١: «فادعى ربوبية من طريق المناسخة»، وابن خلكان، طبع فستنفلد ج ٤ ص ١٣٦ السطر الأخير) يوجد الاصطلاح الآخر تقميص = تقمص، ويستعمل خصوصاً للبس قميص بدل قميص آخر (راجع القاموس المحيط، تحت هذا اللفظ): مذهب أصحاب التقمص، «المشرق» المجلد رقم ٩ ص ١٠٢٠ س ١٧، س ١٨. وفي ترجمة عربية جزئية لكتاب الصلوات العبرية المسمى «سدور» («نظام الصلاة بكل سنة»، تأليف ليهو خاي جرش، طبعة ليفورنو سنة ٥٦٤٣ من سنة الخلق) ورقة رقم ٢٤٥ أ ترد العبارة: «سواء في تقميص هذا أو في تقميص آخر»، كترجمة لعبارة عبرية فيها إشارة إلى أكور التناسخ (جلجول) الذي يترجمه المترجم بكلمة «تقميص» في هذه العبارة.



الجزء الالهى فى النفس من إمام إلى إمام آخر[1].

ومن هنا نستخلص كيف أن فكرة انتقال جوهر النبي السامى الموجود وجوداً سابقاً قد وجدت مبكراً فى بيئة الذين تشيعوا لعلى . إذ يجب علينا افتراض أن الشاعر قد عبر هاهنا شعراً عن نظرية كانت عامة شائعة فى البيئة[2] التى عاش فيها .

— ٤ —

ووجد الاعتقاد بوجود محمد وجوداً سابقاً أعظم صورة وصل إليها فى النظرية القائلة بأنه هو كل التجليات التى تجلت فيها الروح القدسية . فلا خلاف بين الأنبياء إلا فى المظهر الخارجى ؛ أما فى الحقيقة فانه رسول واحد ، بعث إلى العالمين فى أزمنة مختلفة وفى مظاهر جسمانية متباينة ، كى يعلن للناس إرادة الله وينبئهم بمشيئته . وما آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد بمختلف الواحد منهما عن الآخر ، ولكنهم جميعاً روح قدسية واحدة متجلية فى صور ومظاهر جسمانية مختلفة ، فجوهرهم جميعاً واحد ، وليس الاختلاف إلا شيئاً ظاهرياً فحسب .

وهذه النظرية ترجع فى أصلها إلى الغنوصية المسيحية ، أى إلى الفكرة التى عبرت عنها المواعظ Homilien المنسوبة إلى القديس كليمانس فقالت (الموعظة رقم ١٨ ، فقرة ١٣) : « ليس ثمة غير نبى صادق واحد ، هو إنسان خلقه الله وزوده بروح القدس ، يمر خلال عصور العالم (τὸν αἰῶνα τρέχει) منذ البدء ، بأسماء وصور متغيرة ، حتى يشمله الله برحمته فيبلغ الراحة الأبدية بعد

(١) « تناسخ الجزء الالهى فى الأئمة » (الشهرستانى ص ١٣٣ س ٣) ؛ « نور يتناسخ من شخص إلى شخص » (الكتاب السابق ص ١١٣ س ٣ ؛ ص ١١٤ س ٦) .

(٢) كذلك كان يلذ للعباسيين أن يقال لهم إن فضائلهم كانت قد نشأت من قبل فى صلب آدم . فالأغانى (جـ ٩ ص ٦٠ س٦ من أسفل) يورد البيت الآتى من قصيدة فى مدح المأمون :

إن الذى قسم الفضائل حازها ... فى صلب آدم للامام السابع

انقضاء الأعصر التى حددت له كى يؤدى الرسالة التى أخذ على عاتقه أداءها[١] وبهذه النظرية قالت بعض المذاهب فى الاسلام وبعض الحركات السياسية التى أفضت إلى إيجاد مذاهب . ولعل المقنع الدجال وصاحب الفتنة المشهور[٢] أن يكون من أول القائلين بهذه النظرية ، وذلك فى أول الخلافة العباسية . ولعله كان فى مقدورنا أن نعرف الشىء الكثير عن آرائه الدينية لو أن الأخبار الخاصة بحركة المُبَيِّضة (فى الفارسية : سپيد جامكان) التى أوردها البيرونى[٣]، ومحمد بن حسن بن سهل[٤]، والمسعودى[٥]، قد حفظت لنا . والنقطة التى تدور حولها دعوة المقنع ، تبعاً لما بقى لنا من أخبار عن الجانب الدينى من هذه الحركة ، خصوصاً ما حفظه لنا النرشخى[٦] (كتب حوالى سنة ٣٣٢) وابن خلكان[٧]، هى ادعائه أنه أحد التجسدات التى تتجسدها

---

(١) فرديناند كرستين باور ، « تاريخ الكنيسة فى القرون الثلاثة الأولى » ، طبعة ثالثة ، توبنجن سنة ١٨٦٣) ص ٢٢٤ F. Chr. Baur, *Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte*.

(٢) يشير بهاء الله فى بيان له فى كتابه « إلى علماء الأستانة وحكماء الأمة » إلى معجزة القمر التى أتى بها المقنع (« رسائل الشيخ البابى بهاء الله » ، ج ١ طبع روزن ، بطرسبرج سنة ١٩٠٨ ص ٦٥ س ٢٠ وما يليه) .

(٣) راجع تاريخه طبع سخاو ، ص ٢١١ .

(٤) راجع المسعودى ، « مروج الذهب » ج ٨ ص ١٤٠ .

(٥) الكتاب السابق ص ٣٣ .

(٦) « وصف جغرافى وتاريخى لمدينة بخارى » *Description topographique et historique de Boukhara* ؛ طبع النص الفارسى شارل شيفر Charles Schefer (باريس سنة ١٨٩٢) ص ٦٤ ، س ٣ من أسفل : « من آنم كه خودرا بصورت آدم بخلق نمودم وباز بصورت نوح وباز بصورت ابراهيم وباز بصورت موسى وباز بصورت محمد وباز بصورت أبو مسلم وباز باين صورت كى مى بينيد » [وترجمتها : أنا ذلك الشخص الذى ظهرت ، حين الخلق ، فى صورة آدم . ثم فى صورة نوح ، ثم فى صورة ابراهيم ، ثم فى صورة موسى ، ثم فى صورة محمد ، ثم فى صورة أبى مسلم ، ثم فى هذه الصورة التى أنا عليها] .

(٧) ابن خلكان برقم ٤٣١ ، راجع ا . ج . براون « تاريخ الفرس الأدبى » ج ١ ص ٣٢٠ E. G. Browne, *A Litterary History of Persia*.

الروح القدس على أدوار متكررة ، وأنه أحد الصور التى تجلت فيها الروح القدس فى آدم وجميع الأنبيـــاء — وفى بعض الروايات ، والعلماء والحكماء أيضاً [١] — حتى أبى مسلم وأخيراً فيه هو نفسه . فكأنه إذاً ليس يختلف عن آدم ونوح وابراهيم الخ ، بل هو قد فاق الصور السابقة عليه بأن الطبيعة الالهية لم تتجل فيهم كاملة كما تجلت فى آخر تجلياتها فى صورة المقنع ، فهم قد تجلت فيهم الطبيعة النفسانية بينما هو قد تجلت فيه روحانية خالصة [٢]. وهو يبعث برسائل فى هذا المعنى رواها النرشخى ، فليس بعجيب إذاً إذا كان الذى يروى لنا هذه الرسائل ، وهو سُنّى (ونعنى به ملخص أقواله الفارسى ، أى النرشخى) يقاطع هذه التجديفات بقوله : « خاكش بدهان » أو « خَ بردهان » [أى عليه اللعنة وترجمتها حرفياً : مُلِىءَ فمه رغاما] [٣].

وهذه النظرية عينها تظهر فى مذهب الاسماعيلية بطريقة منطقية منظمة . إلا أن الكلام فيه ليس عن تجسد الروح القدس أو الله تجسداً دورياً ، وإنما عن تجلى العقل الكونى فى أدوار على صورة الناطق متأثراً فى ذلك بنظرية الصدور الأفلاطونية المحدثة ، وهذه نظرية وجدت أحدث تعبير عنها لدى باب ، فانه يقول عن نفسه « كنت فى يوم نوح نوحاً ، وفى يوم ابراهيم ابراهيم ، وفى يوم موسى موسى ، وفى يوم عيسى عيسى ، وفى يوم محمد محمداً ، وفى يوم على قبل نبيل على ، ولأكونن فى يوم من يظهره الله من يظهره الله ، وفى يوم من يظهره من بعد من يظهره الله من يظهره من بعد من يظهره

(١) ابن خلكان ، الموضع المذكور ، جـ ٤ ص ١٣٦ س ٣ (فستنفلد) : « ثم إلى صورة واحد واحد من العلماء والحكماء » .

(٢) النرشخى ، الموضع المذكور ص ٦٥ س ٢ : « ايشان نفسانى بودند ومن روحانى ام » [وترجمتها : إن هؤلاء نفسانيون ، أما أنا فروحانى] .

(٣) الكتاب السابق ، ص ٦٤ ، س ٤ من أسفل ؛ ص ٦٥ ، س ٩ ؛ ص ٧١ ، س ٢ ؛ ص ٧٢ ، س ٢ ، وقارن فيما يختص بهذه الصيغة بحثى فى « مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » ، المجلد ٤٢ ص ٥٨٩ .

الله ... إلى آخر الذى لا آخر له مثل أول الذى لا أول له . كنت فى كل ظهور حجة الله على العالمين[1]» .

وطبيعى ألا يكون من الممكن أن تجد نظرية تجليات الروح النبوية بعد محمد تجليات متكررة مكاناً لها فى داخل مذهب أهل السنة المسلمين ، ماداموا يؤمنون بالعقيدة القائلة بأن محمداً « خاتم الأنبياء » وهى العقيدة التى حاول المبتدعة فى زمن مبكر جداً أن يزعزعوها[2]. ولكن الصيغة المتواضعة لهذه النظرية والتى نجدها فى المواعظ المنسوبة إلى كليمانس ، والتى تقول بأن تجليات النبى تقف عند حد ونهاية أو سكون على حد تعبيره (ἀνάπαυσις) يمكن أن نقبينها مشتتة فى كتب أهل السنة ، لأن هذه الصيغة يبدو أنها تلائم العقيدة القائلة بأن محمداً خاتم الأنبياء . فنحن نجد النظرية القائلة بأن محمداً هو نفس الأنبياء السابقين فى حديث أورده ابن سعد ، عن عكرمة عن ابن عباس ، باعتباره كلاماً قاله النبى تفسيراً لقوله [تع] « وتقلبك فى الساجدين » : « قال (أى النبى) معناه من نبى إلى نبى ومن نبى إلى نبى حتى أخرجك نبياً » ، أى إذا كان فهمى له صحيحاً — أن الذى بُعث للناس نبىٌّ واحدٌ ، عصراً بعد عصر حتى ظهر أخيراً فى صورة محمد . ويدل على أن هذا هو معنى تلك النظرية التى تُروى فى سذاجة ، أن هذه النظرية مشار إليها فى القرآن فى قوله



---

(١) ا. ج. براون ، « نقد ووصف ٢٧ مخطوطة بابية » ، « مجلة الجمعية الأسيوية الملكية » سنة ١٨٩٢ ، ص ٤٧٣ . وراجع أيضاً فيما يتعلق بكيفية فهم البهائية لكون الأنبياء نبياً واحداً ، بحث براون بعنوان « عام بين الفرس » (لندن سنة ١٨٩٣) ص ٢٩٩ *A Year amongst the Persians* .

(٢) وكان أبو منصور العجلى ، الذى صلبه والى الكوفة يوسف بن عمر سنة ١٢٠ هـ = ٧٣٨ م ، يقول بأن « الرسل لا تنقطع أبداً ، والرسالة لا تنقطع » . وكان سلفاً للإسماعيلية فى الاتجاه إلى التأويل الرمزى ، والقول بسقوط التكليف بالنسبة إلى من يؤمنون بالإمام الحقيق ، وكذلك فى أقوال ونظريات أخرى . وهو قد قال أيضاً بأن « أول ما خلق الله هو عيسى ابن مريم وعلى بن أبى طالب » . راجع الشهرستانى ص ١٣٦ ؛ والإيجى — والجرجانى (طبعة استانبول سنة ١٢٣٩) ص ٦٢٥ .

« وتقلبك فى الساجدين »[1] (٢٦ : ٢١٩) أى أنه نبي واحد يظهر جوهره فى صور مختلفة كى تبشر المؤمنين فى مختلف العصور[2].

ومن هذا نستطيع أن نحكم إلى أى حد كانت الأحاديث حتى القديمة منها نفسها قابلة للتأثر بسهولة بالأفكار الغنوصية .

ملحق

١ — خاص بصفحة ٢٢٠ تعليق رقم ٤ : يذكر الذهبي فى كتابه فى نقد رجال الحديث عن كتاب « العقل »[3] (بعد أن ذكر آراء احمد بن حنبل وغيره فى مؤلف هذا الكتاب وتجريحهم له تجريحاً شديداً ، قال) : « عن الدارقطنى قال : كتاب « العقل » وضعه ميسرة بن عبد ربه [4] ثم سرقه منه داود بن المحبر فركبه بأسانيد غير أسانيد ميسرة [5] ؛ وسرقه عبد العزيز بن أبى رجاء ؛ ثم سرقه سليمان بن عيسى السنجرى » وهكذا نجد عصابة من سراق التآليف ! إلا أن كلمة « سرق » فى الاصطلاح الكتابى فى الشرق ليس لها المعنى السيء الذى يرتبط فى أذهاننا بمقابل هذه الكلمة فى الألمانية . فالناس لا يتورعون

(١) لا يعرف الطبرى فى « تفسيره » (ج ١٩ ص ٦٩) شيئاً عن هذا التفسير ؛ والفخر الرازى يقول بهذا التفسير إلى جانب قوله بالتفسير الحرفى فيقول (ج ٦ ص ٥٤٨) : « ان الله تعالى نقل روحه من ساجد إلى ساجد » .

(٢) ابن سعد ، القسم الأول ج ١ ص ٥ س ٩ وما يليه .

(٣) « ميزان الاعتدال » ج ١ ص ٢٨٨ .

(٤) واضع الأحاديث عن فضائل القرآن ، راجع كتابى « دراسات اسلامية » ج ٢ ص ١٥٦ س ١١ ؛ ولشدة نهمه وشراهته لقب بلقب الأكال .

(٥) وهذه طريقة ليس من النادر استخدامها من أجل خداع الناس بأن المرء فضل تحصيل أحاديث النبي بجهوده الخاص : فيدعى المرء لنفسه ما حصله الآخرون من أحاديث بنصها أو مع بعض التغيير جاعلا لها سندا . فيذكرون عن ابراهيم المصيصى أنه « كان يسرق الحديث ويسويه » أى ويكيفه تكييفاً خاصا ؛ ويذكرون عن على بن محمد الزهرى أنه « كان كذابا ، سرقه (أى الحديث) من ابن أبى علاج وجعل له إسناداً آخر » . راجع صبغة الله المدراسى فى حاشيته على كتاب ابن حجر العسقلانى : « القول المسدد » ص ٧٩ س ٨ ؛ ص ٩٢ ، س ٤ .

من أن يصفوا كبار الشعراء بهذا الوصف[1]. وواضح من الفصل المتعلق بالسرقات فى كتاب «حماسة الخالديين» (بروكلمن ج ١ ص ١٤٧) أن هذا اللفظ توسع فى استعماله كثيراً حتى أصبح يشمل التلميذ أيضا[2]. ونرى شارح «النقائض» يقول عن جرير، الذى استعمل فى إحدى قصائده (رقم ٦٥، البيت رقم ٣٤) لفظ ازْدَهِرْ، إن هذه «كلمة نبطية سرقها (أى جرير) من كلام النبط»[3]. وهو يدلنا على أن هذه الكلمة (سرقة) لم تكن تستعمل دائما بمعنى سىء مُشين. ويذكرون أن سليمان السنجرى — وقد حُكم عليه بأنه كذاب مصرح — ألف كتابا فى «تفضيل العقل». ومن بين الأحاديث التى وضعها يستحق الحديث التالى أن نورده: [4] «إذا أتت على أمتى ثلثمائة وثمانون سنة[5] حلت لهم العُزْبة والترهب على رؤس الجبال»، وهو حديث استخدمه الصوفية تأْييداً لمثلهم الأعلى فى الحياة وسلوكهم (الرهبانية)، وهو المثل الأعلى الذى وردت أحاديث أخرى بذمه[6].

---

(١) راجع بحثى فى «مجلة الجمعية المشرقية الألمانية»، المجلد رقم ٤٦ ص ٤٦ وما يليها.

(٢) ظهر فى مجلة «المقتبس» المجلد رقم ٣، ص ٧٥١ وما يليها. وفى هذا الفصل يستعمل خصوصا للفظ أخذ، ولكن فى ص ٧٥٢، س ١٠ من أسفل يرد: «طرائف السرقات».

(٣) «النقائض»، طبع بيفان ص ٦٩٠ س ١١.

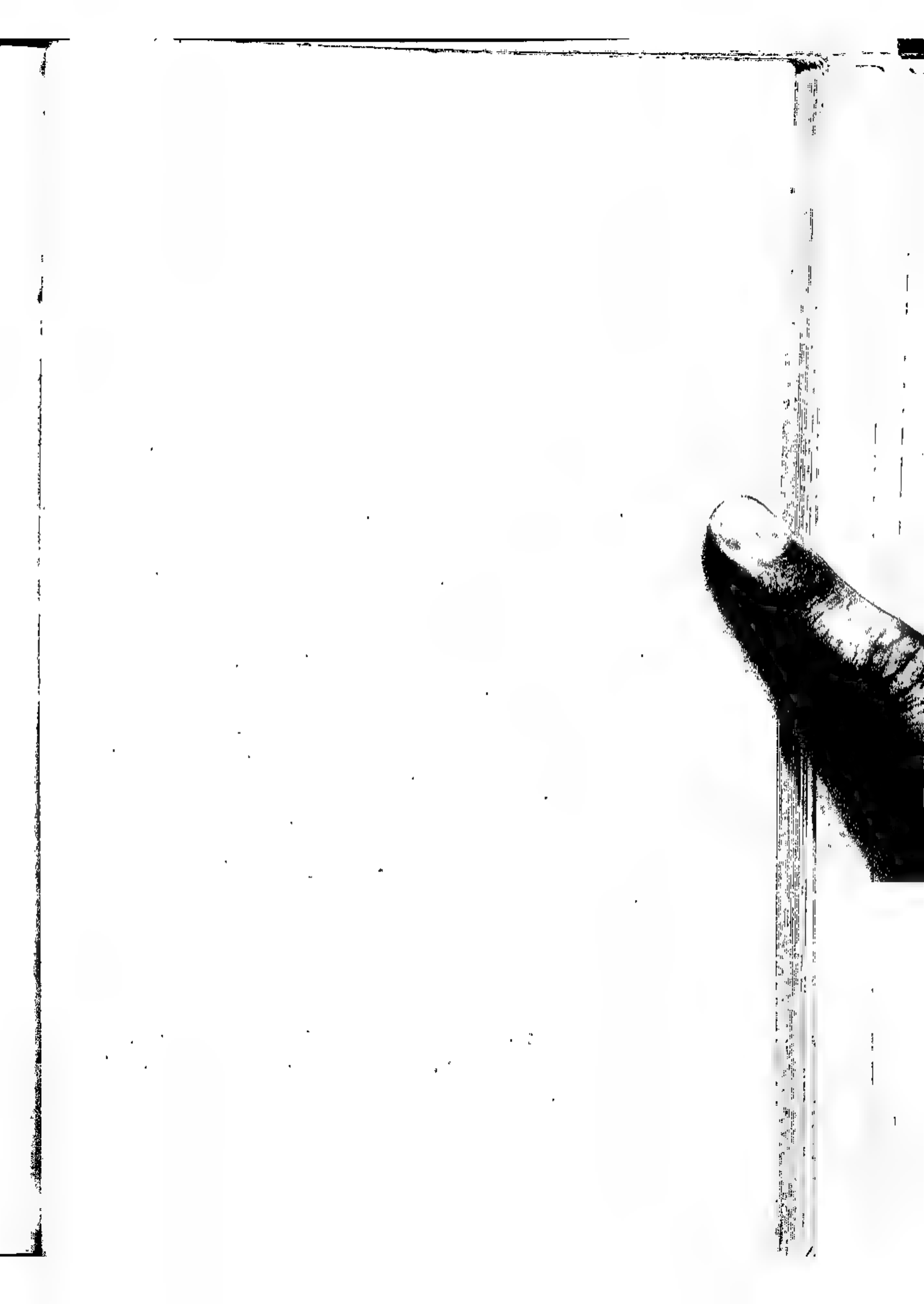
(٤) «ميزان الاعتدال» ج ١ ص ٣٧٧.

(٥) وتوجد أقوال كثيرة ذاعت على صورة أحاديث، فيها تذكر حوادث محددة بتاريخ معين، مثل حديث: «إذا كانت سنة خمس وثلاثين ومائة خرجت شياطين حبسهم سليمان بن داود فى جزائر البحر فذهب منهم تسعة أعشارهم إلى العراق يجادلونهم بالقرآن وعشر بالشام» وهو حديث دفع إلى وضعه ما كان يسود ذلك العصر من مناظرات ومنازعات دينية؛ وكذلك مثل: «لو ربى أحدكم بعد الستين ومائة جرو كلب خير من أن يربى ولدا»، وفى هذا اشارة إلى انحطاط الحالة العامة وسوئها؛ أو مثل: «إذا كانت سنة خمسين ومائة فخير أولادكم البنات»، ولست أستطيع أن أستنتج إلى أى شىء تشير هذه النبوءة؛ وأحدث سنة يرد ذكرها هى السنة الواردة فى الحديث التالى: «لا يولد بعد المائتين مولود ولله فيه حاجة». راجع هذه الأحاديث فى كتاب السيوطى «اللؤلؤ المرصوع» ص ٢٠ وص ٦٥ وص ١٠٢.

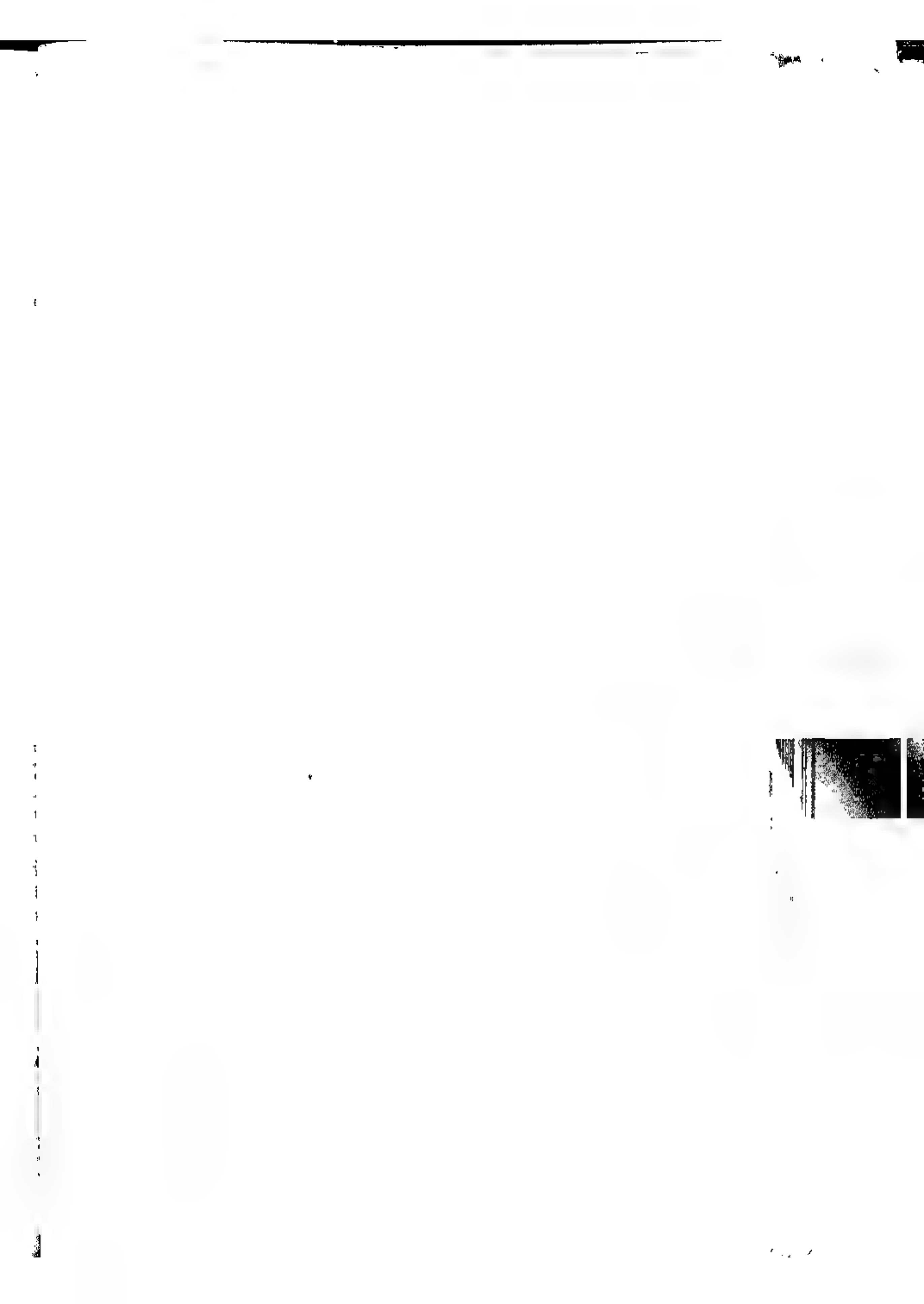
(٦) يورد «قوت القلوب» حديثا تذكر فيه سنة مائتين باعتبارها السنة التى فيها —

٢ — تعليق على ص٢٢٦ . وقد زخرفت الشيعة هذه الأساطير بكثير من الأشياء المتغالى فيها ، تغالياً دعا المعتدلين من أئمة الشيعة إلى ذمها . فنرى محمد بن محمد بن النعمان ، المشهور فى كتب الشيعة باسم الشيخ المفيد (توفى سنة ٤١٣ ؛ راجع لوث ، فهرست كتب المكتب الهندى Loth, *Catalogue India Office* يجيب على سؤال ألقى إليه خاصاً بقيمة أمثال هذه الأساطير بما يلى : « إن الأخبار بذكر الأشباح تختلف ألفاظها وتتباين معانيها ، وقد نبّت الغلاةُ عليها أباطيلَ كثيرة ، وصنفوا فيها كتباً لغوا فيها وهزءوا فيما أثبتوا منه فى معانيها ، وأضافوا (بأجوبة) الكتب إلى جماعة من شيوخ أهل الحق ، وتخرّصوا الباطل باضافتها إليهم ، منجملتها كتاب [فى نص المؤلف : الكتاب] سموّه كتاب «الأشباح والأظلة» ، نسبوه فى تأليفه إلى محمد بن سنان ولسنا نعلم صحة ماذكروه فى هذا الباب عنه . وإن كان صحيحاً ، فان ابن سنان قد طُعن عليه وهو متهم بالغلوّ ، فان صدقوا فى إضافة هذا الكتاب إليه فهو ضلال ضالٍّ وإن كذبوا فقد تحملوا أوزار ذلك » . وبعد ذلك يقدم لنا الرواية الصحيحة فى نظره للأساطير المتعلقة بالأشباح النورانية . (أورده دلدار على فى كتاب « مرآة العقول فى علم الأصول » ، طبعة لكنوف سنة ١٣١٩ هـ ، جـ ٢ ص ١٤٤) — عباس محمد بن الحسن بن سنان فى النصف الأول من القرن الثالث ؛ قال عنه الطوسى فى كتابه « فهرست كتب الشيعة » تحت رقم ٦٣٨ : « وقد طعن عليه وضعّف » .

= يحدث هذا التحول ؛ راجع «مجلة تاريخ الأديان» المجلد رقم ٣٨ ص٣١٤ . وقارن بهذا الحديث الذى أورده الغزالى فى « الاحياء » جـ ٢ ص ٢١ : « خير الناس بعد المائتين الخفيف الحاذ الذى لا أهل له ولا ولد » ، وفى كتاب « اتحاف السادة » جـ ٥ ص ٢٩١ روايات أخرى لهذا الحديث ، وملاحظات نقدية عليه .



معـــارضة التراث



محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية[1]

لكرلو الفونسو نلينو

ملخص :

§ ١ — فقرتا ابن طفيـــــل عن الفلسفة « المشرقية » لابن سينا . § ٢ — قراءة « مَشْرقية » (شرقية) لدى مترجمى ابن طفيل من الأوربيين . § ٣ — توكيد هـذه القراءة لدى ابن رشد . § ٤ — فرض پوكوك (سنة ١٦٧١) خاصاً بطابَـع هذه الفلسفة « المَشْرقية » . § ٥—§ ٦ — قول تولك (سنة ١٨٢٦) وبوزى (سنة ١٨٣٥) إنها عين الفلسفة « الاشراقية » (حكمة الاشراق) . § ٧ — كتاب فى مذهب وحدة الوجود عند الشرقيين ، فى نظر مُنْك (سنة ١٨٥٩) . § ٨ — قراءة « مُشْرِقية » بمعنى « إشراقية » كما اقترح دى سلان (سنة ١٨٦٨) خاصاً بكتب ابن سينا وفخر الدين الرازى . § ٩ —§ ١٠ — رأى دوزى (سنة ١٨٨١) ودرنبور (سنة ١٨٨٤) . § ١١ — قراءة «مَشْرِقية» وطابَـع الكتاب ، ثم اعتقاد ميرن (سنة ١٨٨٢) ومحمد إقبال (سنة ١٩٠٨) وجولدتسيهر (سنة ١٩٠٩) انه كطابع رسائل التصوف . § ١٢—§ ١٥ — رجوع كارادى ڤو (سنة ١٩٠٠ وسنة ١٩٠٢) وجوتييه (سنة ١٩٠٩) وهورتن (سنة ١٩١٢ وسنة ١٩١٣ وسنة ١٩٢٤) وأسين بالاثيوس (سنة ١٩١٤) وهيوار (سنة ١٩١٦) ودى بور (سنة ١٩٢١) إلى قراءة « مُشْرقية » والقول بانهـا عين حكمة الاشراق . § ١٦ — المعانى السابقة ضد إمكان صحة المخطوطين الموسومين باسم « الحكمة المشرقية » لابن سينا . § ١٧ — مســـائل تتطلب الحل .

---

(١) [ظهر هذا البحث فى «مجلة الدراسات الشرقية» RSO المجلد العاشر، سنة ١٩٢٥، بعنوان : « حكمة ابن سينا المشرقية ، أو الاشراقية ؟ » وهاك هو فى الأصل :

[Filosofia « orientale » od « illuminativa » d'Avicenna ?

§ ١٨ — الأسباب اللغوية المانعة من أن تكون القراءة « مُشْرقية » محتملة. § ١٩ — الفرق الجوهرى بين فلسفة ابن سينا وفلسفة الاشراق. § ٢٠ — بِمَ يتعارض «الشرقى» مع «اليونانى». § ٢١ — ٢٢ — مضمون كتاب « الحكمة المشرقية » تبعاً لابن سينا نفسه : كتاب كامل فى الفلسفة. أقوال ابن سينا عن مؤلفاته ذات الطابع « اليونانى » أو المَشّائى. § ٢٣ — ٢٥ — الدليل على أن كتاب « منطق المشرقيين » المطبوع فى القاهرة جزء من « الحكمة المشرقية » لابن سينا. § احتمال صحة المخطوطات الموسومة باسم « الحكمة المشرقية » لابن سينا ؛ أهمية دراستها لبيان فلسفة ابن سينا الحقيقية ؛ إيضاح فقرة لروجر باكون. § ٢٧ — ماهى « أسرار الحكمة المشرقية » التى يتحدث عنها ابن طفيل فى أول قصته. وَهْم شوسا. تعليق إضافى خاص باستعمال « هاهنا » عند ابن رشد.

. . .

قد تبدو المشكلة التى نريد أن نحلها الآن صغيرة ولغوية بحتة ؛ إلا أن لهذا الحل مع ذلك أهمية كبرى بالنسبة إلى تحديد فكر ابن سينا الخاص، ومكانته الحقيقية فى تاريخ الفلسفة عند المسلمين فى الشرق.

فلعل فى هذا ما يبرر إذاً طول هذا البحث وما فيه من تدقيق لعله أن يبدو مفرطاً، شديد الافراط.

§ ١ — قال ابن طفيل الأندلسى (المتوفى سنة ٥٨١ هـ = ١١٨٥ م) فى قصته الفلسفية المشهورة « حى بن يقظان » — وهى قصة ذاع صيتها وانتشرت فى أوروبا[١] انتشاراً واسعاً، فترجمت إلى اللاتينية والانجليزية

---

(١) كان جيوڤانى پيكو دلاميراندولا (ولد سنة ١٤٦٣ وتوفى سنة ١٤٩٤) قد ترجمها إلى اللاتينية عن طريق ترجمة عبرية لمؤلف مجهول كما بين ذلك المرة الأولى ، فيما اعتقد ، كاسوتو V. Cassuto فى كتابه القيم عن « العبريين فى فيرنسه فى عصر النهضة » فيرنتسه سنة ١٩١٨ (*Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinacimento*, ص ٣٢٢) (اعتمادا على ما يصرح به پيكو نفسه) . ولكن هذه الترجمة لم تطبع بعد .

والألمانية والهولندية تحت عناوين مختلفة قد لا تخلو من التعسف أحياناً، فى الثلاثين سنة الأخيرة من القرن السابع عشر وطوال القرن الثامن عشر، ولم تخلُ من التأثير فى تفكير چان چاك روسو — أقول قال ابن طفيل بعد حمد الله المألوف والثناء على رسوله : (١)

« سألت ، أيها الأخ الكريم الصفى (الحميم) — منحك الله البقاء الأبدى ، وأسعدك السعد السرمدى — أن أبثّ إليك ما أمكننى بثه من أسرار الحكمة المشرقية(٢) التى ذكرها (٣) الشيخ (الامام) الرئيس أبو على ابن سينا » .

وهكذا يدعنا ابن طفيل نفهم أنه ألف قصته مرضاة لما رغب إليه الصديق ثم كتب فى موضع آخر من هذه المقدمة الطويلة الشيقة جداً يقول : (٤)

---

(١) نحن نشير إلى الصفحات بحسب طبعة پوكوك فى أكسفورد سنة ١٦٧١ ، فهذه الفقرة موجودة فى ص ٢ من النص العربى وص ٣ من الترجمة اللاتينية فى هذه الطبعة . (وطبعة سنة ١٧٠٠ هى عين هذه الطبعة ولا اختلاف بينهما إلا فى صفحة العنوان) — وكذلك بحسب طبعة ليون جوتييه بالجزائر سنة ١٩٠٠ ص ٣ — ٤ من النص وص ١ من الترجمة —

(٢) [يذكر المؤلف هنا أنه يدع هذا اللفظ دون أن يشكله لاختلاف الباحثين فى تشكيله وفى تفسيره تبعاً لهذا التشكيل]

(٣) من الناحية النحوية يمكن أن يعود اسم الموصول على «أسرار» أو على «الحكمة» . فعلى التفسير الثانى جرى پوكوك فى ترجمته اللاتينية وپونس Pons فى ترجمته الاسبانية المطبوعة فى سرقسطه سنة ١٩٠٠ ص ٣ *El filósofo autodidacto de* Abentofail, *novela psicológica traducida directamente del árabe por D. Francisco Pons Boigues*, = Colección (de estudios — árabes, t. v), وجرى على التفسير الأول — بحق كما سنرى فى بعد ٢٧ — ليون جوتييه فى كتابه المذكور آنفا وهو *Hayy ben Yaqdhân, roman philosophique* d'Ibd Thofail, *texte arabe et traduction française*, Alger, 1900
كما يجوز تفسير ثالث من الناحية النحوية ، وهو أن تكون «المشرقية» صفة للفظ «أسرار» .

(٤) طبعة پوكوك ص ١٨ من النص وص ١٩ من الترجمة ؛ ترجمة پونس ص ١٩ — ٢٠ ؛ طبعة جوتييه ص ١٢ من النص وص ١١ — ١٢ من الترجمة — وأرى من العبث أن أبين هنا ما فى التراجم الأخرى من عدم دقة

« وأما كتب أرسطوطاليس فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته في كتاب « الشفاء » وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك ، وأنه أنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين ؛ وأن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه ، فعليه بكتابه في « الفلسفة المشرقية » . ومن عُنى بقراءة كتاب « الشفاء » وبقراءة كتب أرسطوطاليس ، ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق ؛ وإن كان في كتاب « الشفاء » أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو . وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب « الشفاء » على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه ، لم يوصل به إلى الكمال ، حسبما نبّه عليه الشيخ أبو علي في كتاب « الشفاء » » .

وجدير بنا أن نضيف إلى هذا أن ابن طفيل(١) أورد نص فقرتين لابن سينا حول الأحوال (أي الذوق عند المتصوفة وهو نوع خاص من الادراك) دون أن يعين من أي كتاب من كتب ابن سينا استقاهما حتى يبدو طبيعياً لأول وهلة أن يظن أنهما مأخوذتان من نفس كتابه في « الحكمة المشرقية » غير أن ميرن (٢) أدرك في سنة ١٨٩١ أن هاتين الفقرتين مأخوذتان من « النمط » التاسع من كتاب الاشارات .

ويليق بنا أن نذكر أن من المؤكد وجود كتاب بعنوان « الحكمة المشرقية » لأن أبا عبيد الجوزجاني ، تلميذ ابن سينا المخلص ذكره في الفهرست الذي عمله لكتب ابن سينا ذكراً صريحاً حيث قال : « بعض الحكمة المشرقية مجلدة »(٣) .

(١) بوكوك ص ٦ وص ٩ من النص ، ص ٧ — ٨ من الترجمة ؛ بونس ص ٨ — ٩ ؛ جوتييه ص ٥ — ٦ من النص ، ص ٤ — ٥ من الترجمة — طبعة دمشق ص ٨ .

(٢) في طبعته لكتاب الاشارات : *Traités mystiques* d'Abou 'Alî al-Hosain b 'Abd allah b. Sînâ ou d'Avicenne, *texte arabe... avec l'explication en français par M. A. F. Mehren*, fasc. II (Leyde, 1891), ص ١٤ تعليق ١ بالفرنسية .

(٣) عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة ، طبع مولر ج ٢ ص ٥ س ٩ ؛ تاريخ الحكماء لابن القفطي طبع ليبرت ، ليبتسك سنة ١٩٠٣ ص ٤١٨ س ١١ — ١٢ .



§ ٢ — ومن بعد پوكوك « الأصغر » أجمع مترجمو ابن طفيل على ترجمة لفظ « مشرقية » بمعنى « شرقية » ، أعنى أنهم جميعاً اتفقوا على تشكيل اللفظ على النحو الطبيعي الوحيد ، من الناحية اللغوية ، هكذا : « مَشْرِقية » أو « مَشْرَقية »[1]. إلا پونس فانه وضع (ص ٢٠) فى الفقرة الثانية من فقرتى ابن طفيل لفظ « اشراقية » بين قوسين وبعدها علامة استفهام هكذا (اشراقية ؟) ولا شك فى أنه فعل ذلك اعتماداً على ما اقترضه بعض الباحثين الذين سنتحدث عنهم فيما بعد [2] .

§ ٣ — أما أن القراءة : « مَشْرِقية » وتفسيرها بمعنى « شرقية » كانا مستعملين فى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) عند العرب فى اسبانيا وافريقية وكانا بالتالى ما أراده ابن طفيل ، فهذا يمكن استخلاصه بطريقة مؤكدة من فقرة لابن رشد (المتوفى سنة ٥٩٥ هـ = سنة ١١٩٨م)

= وفى الطبعة المصرية (القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ ص ٢٧٢ س ١٥) وضع الناشر « نقض » مكان « بعض » دون ما سبب وعلى حسب هواه ! — وقد أورد ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ١٩ س ١١ فى فهرست آخر اسم هذا الكتاب هكذا : « كتاب الحكمة المشرقية ، لا يوجد تاما » . وأورد الناشر (الذى لم يشأ ذكر اسمه) للكتاب الذى يسمى « منطق المشرقيين » لابن سينا (القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ = سنة ١٩١٠ م ص ك) هذين العنوانين باعتبارهما لكتابين مختلفين . وليست هذه المرة الوحيدة التى ذكر فيها الناشر بعض كتب ابن سينا مرتين على اعتبار أنهما كتابان مختلفان .

(١) كلا النطقين صحيحان فى القواميس العربية . أما حرف *o* الذى بعد حرف *m* (وهو يعادل الضمة فكأن النطق اذن يصبح : مُشرقية ، بضم الميم وفتح الراء) فى كلام پوكوك (ص ١٩ هكذا : « de Philsophia Almoshrakia (i. e. *Orentali*) » ، فليس إلا خطأ مطبعيا، فمن تعليق لپوزى E. B. Pusey فى فهرس المخطوطات الشرقية بالمكتبة البودليانية فى أكسفورد (ألف الجزء العربى من هذا الفهرس ج . اورى J. Uri و ا . نيقول A. Nicoll و ا . ب . پوزى) يظهر أن المخطوط الذى اعتمد عليه پوكوك يحتوى نطق الكلمة هكذا : « مَشرقية » ، بفتح الميم .

(٢) يجب أن لا ننسى أن ترجمة پونس Pons (وهو شاب انتزعه الموت مبكرا وحرم منه البحث العلمى) قد طبعت بعد وفاته ، ولهذا فان فيها بعض الأشياء غير المؤكدة ولا الدقيقة ولا شك أنه كان سيزيل منها مقدارا كبيرا لو أنه قدر له أن يراجع الطبع .

موجودة فى قرب نهاية المسألة العاشرة من كتابه المشهور «تهافت التهافت[1]»
كان الغزالى قد صرح فى المسألة التاسعة من كتب تهافت الفلاسفة أن الفلاسفة ليسوا بقادرين على تقديم برهان صحيح على أن الله ليس بجسم . فأجاب ابن رشد بأن هذه التهمة تتعلق بابن سينا الذى ظن أنه يستطيع اثبات وجود كائن ليس بجسم ، معتمداً على تفرقته بين الكائن الممكن والكائن الواجب ومستدلا على الثانى مبتدئاً بالأول[2] (الذى ينقسم إلى «ممكن بذاته» وإلى «ممكن بذاته واجب بغيره») بينما الطريق الصحيح الذى اتبعه الأقدمون هو الابتداء من النظر فى الحركة والزمان . قال ابن رشد بعد أن نقد مذهب ابن سينا هذا النقد :



---

(١) فى ص ١٠٤ من طبعة القاهرة فى سنة ١٣١٩ هـ وسنة ١٣٢١ هـ ؛ وهذه المسألة كلها لاتوجد فى الترجمة اللاتينية الموجزة الناقصة التى تمت فى العصور الوسطى (عن العربية سنة ١٣٢٨) ، وهذه الترجمة كانت لأساس الكتاب أوغسطين نيفوس (المتوفى سنة ١٥٤٦؟). الموسوم باسم «شرح على كتاب 'تهافت التهافت' لابن رشد» ,Agostinus Niphus *Commentari in librum* Destructionis destructionum Averrois . وقد أساء ماكس هورتن فهم هذه الفقرة ، مما أدى إلى استنتاجات فى منتهى الغرابة ، فى ترجمته الألمانية الموجزة الموسومة باسم «النظريات ابن رشد الرئيسية بحسب كتابه فى الرد على الغزالى» [تهافت التهافت] ، طبعة بون سنة ١٩١٣ ص ٢٣٤ *Die Hauptlehre* Averroes *nach seiner Schrift : Die Widerlegung des Gazâlî* ؛ وأول من انتبه إلى هذه الفقرة منك فى كتابه «أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية» ، طبعة باريس [سنة ١٨٥٧ — سنة ١٨٥٩] ، ص ٣٥٩ ، اعتمد على الترجمة اللاتينية لكالوكالونيموس من نابلى Calo Calonimos Napoletano

(٢) هاجم ابن رشد برهنة ابن سينا هذه من قبل فى المسألة الرابعة من «تهافت التهافت» . وراجع أيضا ابن رشد ، «تفسير السماع الطبيعى» ، الترجمة اللاتينية ، المقالة الأولى ، الشرح رقم ٨٣ ، المقالة ٢ ، الشرح ٢٢ ، والمقالة ٨ ، الشرح ٣ ؛ و«تفسير ما بعد الطبيعة» ، الترجمة اللاتينية ، المقالة ١٢ ، الشرح ٥ ؛ «تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة» ، المقالة ١ (الطبعة العربية والاسبانية التى قام بها كيروس Quiros ، مدريد سنة ١٩١٩ ، المقالة الأولى ، § ٨ ؛ وص ٣ — ص ٤ ، مع التعليق الموجود فى ص ١٥٠ — ص ١٥١ فى الترجمة الألمانية الحديثة التى قام بها فان دن برج S. Van den Berg) ؛ «الكشف عن مناهج الأدلة» ، طبع م. ى. ملر M. I. Muller (*Theologie*) ، ملنشن سنة ١٨٥٩ ص ٣٩ =

« وقد رأينا فى هذا الوقت كثيراً من أصحاب ابن سينا ، لموضع هذا الشك ، قد تأوّلوا على ابن سينا هذا الرأى ، وقالوا إنه ليس يرى أن ههنا مفارقا [1] . وقالوا إن ذلك يظهر من قوله فى واجب الوجود فى مواضع ، وأنه المعنى الذى أودعه فى فلسفته المشرقية . قالوا وإنما سماها فلسفة مشرقية لأنها مذهب أهل المشرق . فإنهم يرون أن الآلهة عندهم هى الأجرام السماوية [2] على ما كان يذهب اليه . وهم مع هذا يضعفون طريق أرسطو فى اثبات المبدأ الأول من طريق الحركة » .

من فقرة ابن رشد هذه نستخلص أمرين :

= (طبعة القاهرة سنة ١٣١٩ ص ٣٣ ، طبعة القاهرة ، سنة ١٣٢٨ = سنة ١٩١٠ ، ص ٤١ — ص ٤٢) . كما أن رسالة ابن رشد بعنوان « مقالة فى الرد على أبى على بن سينا فى تقسيمه الموجودات إلى ممكن على الاطلاق ، وممكن بذاته واجب بغيره ، وإلى واجب بذاته » ، موجهة ضد الأسس النظرية لبرهنة ابن سينا ؛ وهذه الرسالة ذكرتهـا المصادر العربية ، ولـكنها فقدت ؛ وواضح أن اليها يشير تفسير ابن رشد للسماع الطبيعى ، الترجمة اللاتينية ، المقالة ٨ ، الشرح ٣ . وراجع كذلك تفسير « السماع » الطبيعى ، الترجمة اللاتينية ، المقالة الثامنة ، الشرح ٧٩ ؛ « تهافت التهافت » ، المسألة الثالثة ، ص ٥٢ من الترجمة اللاتينيـة المطبوعة سنة ١٥٦٢ وسنة ١٥٧٣ ، الورقة 55 G, K. ؛ والورقة 108 C, D من طبعة سنة ١٥٦٠) .

(١) يستعمل ابن رشد الظرف « ههنا » كثيرا ، دون أن يقصد أن يشير إشارة حقيقية إلى المكان ، وإنما من أجل القول قولا عاماً بأن شيئاً ما موجود أو غير موجود ، أى للدلالة على الوجود عامة فحسب . راجع التعليق الملحق بهذا البحث .

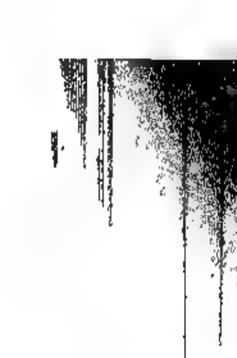
(١) أخطأت الترجمة اللاتينية التى عملها كالوكالونيموس من نابلى Calo Calonymos Neapolitanus — عن ترجمة عبرية ، فى النصف الأول من القرن السادس وطبعت فى المجلد التاسع من مؤلفات ابن رشد الترجمة إلى اللاتينية فى طبعات الجونتا Giunta المختلفة فى البندقية سنة ١٥٥٠ وما بعدها (وفى المجلد العاشر من طبعة البندقية التى قام بهـا كومينوداترينو Comino da Trino سنة ١٦٥٠) — فترجمت كما يلى : « quoniam est ex opinione orientalium, tenentium quod Deus sit corpus caeleste [= لأنها مذهب المشرقيين الذين يقولون بأن الله جرم سماوى »] . وابن رشد يشير الى أقوال ابن سينا المشهورة ، بأن الأجرام السماوية كائنـات ذات أرواح وحياة وإدراك وإرادة ، ولها تأثير فى الأشياء الموجودة تحت فلك القمر .

وبهذه المناسبة نستطيع أن ننبه إلى أن أرسطو فى « ما بعد الطبيعة » ، المقالة ١٢ ، الفصل ٨ ، ص ١٠٧٤ ب ، يظهر أنه يوافق على القول الذى نقل الينا « عن =

الأول أن ابن رشد لم تكن لديه معرفة مباشرة بكتاب « الحكمة المشرقية » لابن سينا[١] .

والثاني أن هذه « الفلسفة المشرقية » بحثت أيضاً في البرهنة على وجود واجب الوجود (أي الله) بطريقة مختلفة عن برهان أرسطو القائم على حركة الأجرام السماوية . فلم يكن هذا الكتاب إذن كتاب تصوف ومذاهب باطنية ، أو كتاباً مقتصراً على التصوف والمذاهب الباطنية .

§ ٤ — ولم يحاول أحد من مترجمي ابن طفيل أن يعرف ما عسى أن يكون طابع هذه « الفلسفة المشرقية » وأصل وصفها « بالمشرقية » غير أقدمهم ألا وهو پوكوك الأصغر[٢] الذي لم يقم بهذا إلا اعتماداً على فقرتي ابن طفيل فحسب . قال پوكوك في المقدمة (fol. a 2 r°) : « من الصعب علينا أن نحدد الغرض الذي قصده (أي ابن سينا) في هذا الكتاب . ولكن يظهر أنه بحث فيه في فلسفة الشرقيين أي الهنود ، وقارنها بتعاليم المشائين والذي



= أسلاف أسلافنا » والقائل بأن الأجرام السماوية آلهة ؟ و الترجمة التي استخدمها ابن رشد تقول فقط إن هذا القول نقل عن الأسلاف القدماء جداً «ab antiquissimus valde» ، كما أن ابن رشد (« تفسير ما بعد الطبيعة » ، الترجمة اللاتينية ، المقالة ١٢ ، الشرح ٥٠ و ٥١) ، ولعله تبع أسلافه العرب في هذا ، يفسر هؤلاء الأسلاف القدماء جداً بأنهم الكلدانيون (ومثل هذا التفسير قاله ابن رشد أيضاً في شرحه لكتاب « السماء » ، المقالة الأولى ، فصل ٢٦ ، شرح ٥) . ومن هنا نستطيع أن نفهم كيف أن أقوال ابن سينا في طبيعة الأجرام السماوية أمكن أن يحكم عليها العرب بأنها مذهب شرقي .

(١) يظهر أن الاقتباسات العديدة جداً التي أخذها ابن رشد عن ابن سينا لأغراض جدلية في الغالب والتي أوردها ابن رشد في كتبه عن معرفة مباشرة بكتب ابن سينا مأخوذة كلها من كتابي « الشفاء » و « النجاة » (وقد ذكرهما ابن رشد في المطلب الثاني من كتاب المطالب الثانية من التحليلات الأولى ، مشيراً إلى ما بينهما من اختلاف) .

(٢) يكتب بعض من المستشرقين في الخمسين سنة الأخيرة و « معجم التراجم الوطنية » لصاحبه سدنى سى (المجلد ٤٦ ، لندن سنة ١٨٩٦ ص ٧ — ص ١٢) *Dictionnary of national biography by Sidney See* اسم پوكوك هكذا Pococke خلافاً للاستعمال السائد في الماضي وهو كتابته هكذا Pocock . وقد تردد دورد پوكوك الكبير (سنة ١٦٠٤ — سنة ١٦٩١) في كتابة اسمه أحياناً ، وكتبه في كتبه ذات الموضوعات المتصلة =

يجعلنا نفترض هذا الفرض ، هو أن أبا الريحان محمد البيرونى[١]، وكان معاصراً له ، دخل بلاد الهند ودرس فلسفتها من جهة ومن جهة أخرى أنه علّم الفلسفة اليونانية بشهادة أبى الفرج » .

§ ٥ — ولكن فرض بوكوك قد وجد معارضا شديداً فى شخص ا . تولوك[٢] الذى كان لرأيه فى هذه المسألة أكبر الأثر فى كل الباحثين المتأخرين . قال تولوك بمناسبة الفقرة الثانية من كلام ابن طفيل : « حتى أنه يمكن أن يستخلص من هذا الكلام أن التصوف فى الشرق ، كما حدث فى الغرب أيضاً فى العصور الوسطى وفى عصر ِفتشنْـيو ، وجد فى الفلسفة خصيما له لدوداً » (ص ٧١) . وفى ص ٧٣ إلى ص ٧٥ يورد نصاً وترجمة لفقرة موجودة فى مخطوطة فارسية بليِّدن فيها يميز المؤلف ثلاثة مسالك لاثبات وجود واجب الوجود (أى الله) : مسلك المتكلمين ومسلك المشائين ومسلك الاشراقيين أصحاب فلسفة الاشراق أو حكمة الاشراق . ويقول المخطوط إن رأس هؤلاء الأخيرين أفلاطون وإن الذى جمع مذاهبهم [من المسلمين] شهاب الدين (السهروردى) المقتول[٣]. ومن هذا يستنتج تولوك (ص٧٥—٧٦) أن فرض بوكوك واه جداً (ولتولوك الحق كل الحق فى هذا) وأنه يجب افتراض الآتى : « إذا كان المتصوفون العرب على العموم

= بالمسائل العربية كان يكتب اسمه Edwardus Pocock مثال ذلك فى الرسالتين التقديميتين لنص وترجمة « مختصر تاريخ الخلفاء » لأبى الفرج ، سنة ١٦٦٣) . وكذلك ابنه (سنة ١٦٤٧ — ١٧٢٧) يوقع Edwardus Pocock فى الرسالة التقديمية لرسالة حى ابن يقظان لابن طفيل .

(١) البيرونى هو الرياضى والفيلسوف المشهور ، عاصرا ابن سينا فكان مولده سنة ٣٦٩ هـ(= سنة ٩٧٣ م) وتوفى على الأرجح سنة ٤٤٠ هـ = سنة ١٠٤٨ م) .

(٢) « مذهب التثليث النظرى فى العصور المتأخرة فى الشرق : رسالة دينية فلسفية » ، برلين سنة ١٨٢٦ *Die spekultive Trinitätslehre des späteren Orients : eine religionsphiliosophische Monographie*, Berlin 1826.

(٣) المتوفى سنة ٥٨٧ هـ (= سنة ١١٩٢م) . وسنتحدث عنه فيما بعد فى § ١٩ .

قد عرفوا كتب الأفلاطونية المحدثة فلا بد وأن يكونوا قد عرفوا أيضاً كيف أخذ هؤلاء اليونانيون حكمتهم عن الشرق وكيف سموها ἡ τῶν χαλδαίων σοφία [حكمة الكلدانيين] ، و ἡ βαρβαρική σοφία [الحكمة الأجنبية]. وكان فى هذا الرأى نوع من التملق لهؤلاء الصوفية العرب . فإذا كانت لهم إلى جانب ذلك دراية بالتصوف الفارسى والبرهمى فبالأحرى بدا لهم هذا الرأى محتملا كل الاحتمال . وعلى هذا النحو استطاعوا أن يطلقوا اسم « شرقية » على هذه الفلسفة ، وفى هذا الاسم فخر لهم » .

وهكذا انتهى تولوك إلى القول بأن « الحكمة المشرقية » لابن سينا هى حكمة الاشراق التى اتخذها بعض المسلمين . وليست هذه الحكمة إلا الافلاطونية المحدثة . ولفظ « إشراق » نفسه ، فى رأى تولوك (الذى يترجمه بالكلمة « die Erleuchtung ») ، ترجمة للكلمة الصوفية التى استعملها الافلاطونيون المحدثون وهى φωτισμός [ومعناه إشراق أو إضاءة] (ص ٧٤ تعليق رقم ١) .

ولكن يجدر بنا أن نذكر هنا أن تولوك لا يثبت مع ذلك وجود أية علاقة فى المعنى بين الاسم « إشراق » والصفة « مَشْرِق » (أى شرق) .

§ ٦ — وفى سنة ١٨٣٥ توسع ا . ب . پوزى F. B. Pusey ، وهو يعلق تعليقاً علمياً عميقاً على فهرست لمخطوطات العربية الموجودة بمكتبة بودلى بأكسفورد (المجلد الثانى ص ٥٣٢ — ص ٥٣٤) ، فى تعليقات تولوك على « حكمة الاشراق » ، موردا ومترجماً ، من بين ما أورد وترجم ، الفقرة المهمة المتعلقة به الموجودة بكتاب « كشف الظنون » لحاجى خليفه الذى لم يكن قد طبع بعد[1] ، والفقرة الأخرى المأخوذة من نفس هذا الكتاب والخاصة « بعلم التصوف » . وهو يتفق مع تولوك فى القول بأن

(١) تحت كلمة « حكمة » : طبع فلوجل جـ ٣ ص ٨٧ — ٨٩ تعليق رقم ٤٥٨٢ ؛ طبعة استامبول سنة ١٣١١ ، جـ ١ ، ص ٤٤٥ .

فلسفة « الإشراق » هذه هى الحكمة « المشرقية » لابن سينا التى ذكرها ابن طفيل ، واعتبرها مأخوذة عن الافلاطونية لمعارضة المشائية .

§ ٧ — وسرعان ما أصبح القول بأن « الحكمة المشرقية » هى « حكمة الاشراق » نوعاً من الحقائق المسلم بها من الجميع عند الباحثين ، ودفع مباشرة إلى القول بما لم يقل به تولوك ولا يوزى . وهو القول بأن لفظ « إشراق » يتصل من ناحية المعنى بالألفاظ العربية الدالة على « الشرق » . فنشاهد أن مُنك (سنة ١٨٥٩) فى كتابه « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » (وقد ذكرنا هذا الكتاب من قبل ولا تزال لهذا الكتاب قيمته الخاصة) فى ص ٣٣٠ تعليق رقم ١ يقول :

« أما لفظ « إشراق » التى يرى فيها تولوك لفظ φωτισμός الصوفية والذى يترجمها بلفظة تدل على الاضاءة، فيبدو لى أنها مأخوذة بالأحرى من «شرق» أو « مشرق » ، وتدل على ما يسميه العرب باسم «الحكمة المشرقية» ، وهو اسم يفهم من مضمونه عندنا أيضاً بعض المذاهب الشرقية ، التى اختلطت فى مدرسة الاسكندرية بالفلسفة اليونانية » .

واعتماداً على هذه المشابهة بين « المشرقية » و « الاشراق » لا يتردد فى أن يقول من بعد (ص ٣٣٢) : « يبدو أن ابن ماجه وابن طفيل من بين فلاسفة العرب المشهورين كانا يقولان بالفلسفة المسماة باسم « الاشراق » . وهذه الفلسفة التأملية تكون تبعاً لرأى ابن سينا الذى ذكره ابن طفيل [فى الفقرة التى أشرنا اليها فى § ١] ، المعنى المستور لأقوال أرسطو » . ثم نراه أيضاً فى ص ٣٤٧ يقول عرضاً فى لهجة التأكيد بأن ابن طفيل « فيلسوف ينتسب إلى مذهب « الاشراقيين » » . ويقول فى ص ٣٥٦ إن « الحكمة المشرقية » لابن سينا التى ذكرها ابن طفيل ، والتى لم تصل الينا ، « من المحتمل أنها كانت تقول بمذهب وحدة الوجود الشرقية » ، وأخيراً ينتهى ، بعد

إشارته إلى فقرة «تهافت التهافت» لابن رشد التي أوردناها آنفاً (§ ٣)، إلى القول بأن: «مذهب وحدة الوجود الشرقي لم يترك أثراً في كتب ابن سينا المشائية»[١].

§ ٨ — وبعد تسع سنين من وفاة مُنك قامت محاولة أخرى لاثبات أن «حكمة الاشراق» هي «الحكمة المشرقية» إثباتاً يقوم على المعنى وعلى الاشتقاق؛ ولكنهم في هذه المرة اعتمدوا على قراءة جديدة للفظ الأخير، وهي قراءة افترضوها افتراضاً. وذلك على النحو الآتي:

فإن ابن خلدون (المتوفى سنة ٨٠٨ هـ = سنة ١٤٠٦ م) يذكر في مقدمته (القسم السادس، الفصل ٢١: علم الالهيات) أن المتكلمين الذين جاءوا بعد الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ = سنة ١١١١ م) خلطوا مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة فصارت كأنها فن واحد؛ «ثم غيروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والالهيات، وخلطوهما فناً واحداً: قدموا الكلام في الأمور العامة ثم تبعوه بالجسمانيات وتوابعها، ثم بالروحانيات وتوابعها، إلى آخر العلم، كما فعله الامام ابن الخطيب[٢] في «المباحث المشرقية» وجميع من بعده من علماء الكلام».

فلما ترجم دي سلان[٣] De Slane (سنة ١٨٦٨) هذه الفقرة — التي أوردناها كلها بنصها لما لها من أهمية كبرى في المشكلة التي أمامنا، كما سنرى من بعد — قال: dans ses *Mebaheth el-Mochrikiya* "investigationes

---

(١) واضح أن منك كان المصدر الذي أخذ عنه ث. جنثث في كتابه «تاريخ الفلسفة» حين قال في ج ٢ ص ٤٤٣ من الطبعة الثانية بمدريد: «يظن ابن طفيل وغيره من المؤلفين العرب أن ابن سينا قال بوحدة الوجود في كتابه «الحكمة المشرقية»، وهو كتاب مفقود ليته» . Z. González, Historia de la filosofía

(٢) وهو المتكلم المشهور فخر الدين الرازي، المتوفى سنة ٦٠٦ هـ = سنة ١٢١٠ م.

(٣) في ترجمة مقدمة ابن خلدون، باريس سنة ١٨٦٢ — ١٨٦٨ ج ٣ ص ١٦٧.

"illuminatives" أى أنه قرأ « مشرقية » هكذا : « مَشرِقية » وترجمها بما يدل على الاشراق ، وذهب من بعد يبرر هذه الترجمة وتلك القراءة فى التعليق الطويل (رقم ٤ ص ١٦٧ — ١٦٨) الذى كتبه ، إذ قال :

« إن اللفظ الذى ترجمناه هنا بكلمة illuminative [أى إشراقى] هو لفظ (مشرقية) . وأنا أعتبر أن هذا اللفظ اسم فاعل من الفعل « أشرق » والمصدر منه « إشراق » ، واليه نُسِب فقيل « إشراقيون » ومعناه يدل على « طائفة من الفلاسفة » . وبعد أن ذكر أسماء ثلاثة مؤلفين شرقيين بمناسبة فلسفة الاشراق ختم كلامه بقوله : « إن المرحوم الدكتور كيورتن[1] قد بحث هذه المسألة فى التعليقات والتصحيحات لفهرست مخطوطات مكتبة بودلى (المجلد ٢ ص ٥٣٢) وانتهى من بحثه إلى أن « الحكمة المشرقية » معناها « حكمة الاشراقيين » ويجب ألا تترجم بما يدل على الحكمة الشرقية »[2] .

§ ٩ — ولا بد أن يكون قد بدا لدوزى R. Dozy بحاسته الفيلولوجية المرهفة ، أن افتراض قراءة مُشرِقية ، كنسبة مأخوذة من اسم الفاعل مُشرِق ، افتراض غير مقبول ، فهو فى كتابه « ملحق المعاجم العربية » المطبوع فى ليدن سنة ١٨٨١ ج ٢ ص ٧٥١ ب ، تحت لفظ مَشْرِق (أى شرق) يقول : « الحكمة المشرقية » أى فلسفة الاشراقيين ، راجع دى سلان ، مقدمة ابن خلدون ج ٣ ص ١٦٨ تعليق » ومعنى هذا أن دوزى ، ولو أنه يوافق على أن الحكمة المشرقية هى الاشراقية ، يرفض ضمناً قراءة دى سلان واشتقاقه .

§ ١٠ — وقد وقع ه . دارنبور تحت تأثير دى سلان أو دوزى أو

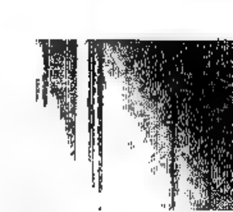
---

(١) هنا لم يكن دى سلان دقيقا فى تعبيره . فقد رأينا من قبل (§ ٦) أن كيورتن هو ومن سبقه قد قرأ « مشرقية » بفتح الميم وترجمها بلفظ يدل على « شرقية » فى عنوان المؤلف المنسوب إلى ابن سينا ؛ وكل ما فى الأمر هو أنه اعتقد أن « الحكمة المشرقية » و« حكمة الاشراق » اسمان مختلفان لمذهب فلسفى واحد .

(٢) المجلد الأول ص ٤٩٢

الاثنين معاً ، فى فهرسته « المخطوطات العربية بالأسكوريال » ، ج ١ (باريس سنة ١٨٨٤) فهو يترجم لفظ « إشراق » (أى من اتباع الفلاسفة الاشراقية) بكلمة spiritualiste [أى روحانى] — وهى ترجمة غيرموفقة ولا يتردد فى أن يستعمل نفس هذه الترجمة للفظ « مشرق » ، ومن هنا نراه فى المجلد رقم ١ ص ٤٧٥ (تحت رقم٦٧٥) وص ٤٤٨ (تحت رقم٦٩٢) يترجم عنوان كتاب فخر الدين الرازى وقد وجد منه مخطوطتين ، ونعى به كتاب «المباحث المشرقية»، وهو الكتاب الذى أشرنا اليه آنفاً (§ ٨) وذكرنا وصف ابن خلدون له ، نقول نراه ترجمه بقوله Recherches spiritualistes [أى « المباحث الروحانية »] ؛ وبمناسبة أخرى[١] حين عثر على نسخة من قصة ابن طفيل ، وعنوانها فى المخطوطة عنوان منتحل (مأخوذ ، كما رأينا ، من المقدمة (هو « أسرار الحكمة المشرقية[٢] » ، نراه يترجم هذا العنوان بقوله «Les secrets de la philosophie spiritualiste» [أى أسرار الحكمة الروحانية] . غير أن د رنبور لا يشكل حروف كلمات العنوان ، ولهذا فانه لا يسمح لنا أن نستخلص رأيه بيقين فيما يتصل باشتقاق اللفظ وقراءته .

§ ١١ — وعلى كل حال فانه فيما عدا ما ذكرناه آنفاً عن دارنبور ، لم يصادف افتراض دى سلان نجاحاً طوال عدة سنين ، ولعل من أسباب هذا أن الغالبية العظمى من الباحثين لم تنتبه إليه ، لأنه موجود ضمن تلك التعليقة العرضية على كلام ابن خلدون ، واستمر الباحثون على قراءة « مشرقية » بفتح الميم ، مترجمين إياها بلفظ يدل على «شرقية» فى عنوان مؤلَّف ابن سينا وكانوا جميعاً متفقين ، حتى فيما يتعلق بموضوع تلك الحكمة المشرقية ، على أن هذا الكتاب كتاب صوفى قصد به إلى الخاصة ، كما ذهب اليه من قبل تولوك وپوزى ومُنْك .



---

(١) ج ١ ، ص٤٩٣ ، تعليق رقم ٦٩٦ (لارقم ٦٦٩ ، الذى هوخطأ مطبعى صرف).

(٢) عنوان ثانٍ لهذه الرسالة فى طبعة القاهرة هو : «رسالة حى بن يقظان فى أسرار الحكمة المشرقية» .

ومن أجل هذا نرى ميرن ، وهو الباحث الفاضل الذى نشر رسائل ابن سينا الصوفية التى وصلت إلينا فى المخطوطتين العربيتين الموجودتين بمكتبتى ليدن والمتحف البريطانى ، أقول نرى ميرن وهو يشير إلى فقرة ابن طفيل التى أوردناها آنفاً (§ ١) ، يعتبر أن هذه الرسائل فيها « عوض لابأس به » عن فقد كتاب ابن سينا فى « الحكمة المشرقية » ؛ « لأن هذه الرسائل تخرج من ناحية موضوعها عن نطاق الشروح والتلخيصات للكتب الارسطالية . . . فلنا الحق إذاً فى أن نؤكد أن « حكمته المشرقية » ماكانت لتعطينا من حيث الجوهر فكرة تختلف اختلافاً جوهرياً عن تلك التى نعتقد أنا نقدمها هنا باعتبارها خلاصة ما تضمنته الكتب المختلفة ، الصغير منها والكبير ، التى درسناها فى مخطوطة ليدن »[1].

وعلى أســـاس هذا الاعتقاد ، وسيراً على منهج غير مقبول من الناحية الفيلولوجية ، نرى أن ميرن فى نشره للنص العربى وفى التحليل الذى قام به لهذه الرسائل باللغة الفرنسية (فى أربع كراسات طبعت بليدن سنة ١٨٨٩ — ١٨٩٩ تحت عنوان *Traités mystiques d*'avicenne [أى « رسائل صوفية » لابن سينا]) يضع على الصفحه الأولى من النص العربى العنوان العام الآتى : « رسائل . . . فى أسرار الحكمة المشرقية » ، وهو عنوان ابتدعه ولا أساس له فى المخطوطات ، وكان من بعد سبباً فى الوقوع فى الخطأ ، فان اليه يرجع ما يقوله محمد إقبال فى رسالته ، « تطور علم مابعد الطبيعة فى بلاد فارس[2] » (طبعة لندن سنة ١٩٠٣) ص ٣٨ ، حين يتكلم عن ابن سينا والقطعة الخاصة بالعشق فى « الرسائل الصوفية » المذكورة من قبل : « إن مؤلفه المسمى « الحكمة المشرقية » لايزال موجوداً ؛ وقد وصل إلينا أيضاً قطعة ذكر فيها

(١) A. F. v. Mehren, *La philosophie d'Avicenne (Ibn Sina) exposée d'après des documents inédits*, in.: Le Muséon, Louvain, vol. I, 1882, p.398—399.

(٢) *The development of metaphysics in Persia, London, 1903.*

الفيلسوف [ابن سينا] آراءه فى قوة الحب من حيث عملها العام فى الطبيعة » .

ثم إن إستاذ الدراسات الاسلامية العظيم المأسوف عليه اجنتس جولدتسيهر كان ينحو نحو هذ الرأى أيضاً حينما كتب فى سنة ١٩٠٩ خلاصة للفسفة لاسلامية[١] .

§ ١٢ — غير أن كارا دى فو أخذ باقتراح دى‌سلان قراءة « مشرقية » بضم الميم ، فى كتابه « بن سينا » (باريس سنة ١٩٠٠) ص ١٥١ ، وترجمها بقوله « philosophie illuminative » (أى الحكمة لاشراقية) . بل إنه يذهب إلى القول (ص ١٥٢) إعتماداً على فقرة ابن رشد (التى أوردناها آنفاً ، § ٣) بأن خطأ قراءة مشرقية بفتح الميم بمعنى « شرقية » يرجع « إلى بعض تلاميذ بن سينا الذين أرادوا أن ينحرفوا بمذهبه فى اتجاه الوثنية الكلدانية أو الصوفية الهندية » ، وبأنه « من المحتمل جداً أن هؤلاء التلاميذ كانوا مفسرين غير أمناء لمذهب أستاذهم » ، لدرجة أنه « لا شيء يخول لنا أن نعتقد أن كتب ابن سينا الفسفية الكبرى لا تمثل آراءه الحقيقية ، وأن « حكمته المشرقية » قد احتوت مذهباً يختلف عما فى الرسائل الصوفية التى نعرفها له » . ثم يتحدث من بعدُ بايجاز (ص ١٥٢ — ١٥٣) عن حكمة الاشراق ، قائلا إنها هى التصوف اليونانى ، رابطاً إياها ، بطريقة ضمنية ، بتصوف حكمة ابن سينا « الاشراقية » المزعومة .



وهذه الفكرة الأخيرة قال بها كارادى فو نفسه من بعد فى شيء كثير من الالحاح والتدقيق فى بحث آخر ظهر سنة ١٩٠٢ ، لم يتردد فيه عن التأكيد[٢]

(١) الفسفة لاسلامية واليهودية ص ٦٢ *Die islamische und jüdische Philosophie* (in : *Kultur der Gegenwart* hrsg. von P. Hinneberg, Leipzig Teil I 1909 Abt. V.) حيث يقول عن ابن سينا : « ... مجموعة كتبه الأرسطاطية إلى جانب رسائله الصوفية ، التى يحتمل أن تكون جزءاً من حكمة المشرقية (أى الشرقية) ، وهى التى يشير إليها باعتبارها حكمة فلسفته » . ويذكر عرضاً ، فى ص ٦٧ اسم الحكمة المشرقية (أى الشرقية) التى ذكرها ابن طفيل .

(٢) Carra de Vaux, *La philosophie illuminative (hikmet el ichrâq) d'après Suhrawardi Meqtoul*, in *Journal Asiatique* 9me série, t. XIX, 1902, p. 63

بانه ، من بين المؤلفين العرب الذين كتبوا عن حكمة الاشراق لم يكن « أشهر من ابن سينا ، الذى تنسب إليه رسالة فى الحكمة الاشراقية هى « الحكمة المشرقية » والذى يقال[1] عنه أيضاً إنه كان فى جوهره من أنصار حكمة الاشراق ؛ وسنبين من بعد أن هذا القول يمكن تبريره دون جهد ولا مشقة » . وبعد أن سجل بعض نقط التشابه بين بعض آراء ابن سينا أو تعبيراته وبين حكمة الاشراق انتهى إلى النتيجة الآتية (ص ٩٢) : « لقد قلنا فى خلال هذا البحث إن فلسفة ابن سينا ، وعلى وجه التخصيص ميتافيزيقاه وتصوفه ، لا تختلف مطلقاً عن مذهب الاشراق ، اللهم إلا فى التسمية فحسب ؛ وعلى هذا النحو يستطيع المرء أن يفسر ما نسب إليه من أن هذا الرجل العظيم كان فى جوهره من أنصار حكمة الاشراق ، دون أن يكون المرء فى حاجة إلى الالتجاء إلى الفرض المؤلم ، فرض عدم الاخلاص [لمذهبه] »[2] .

§ ١٣ — وكان للقراءة والتفسير اللذين اقترحهما دى سلان وشاطره فيهما كارا دى ڤو انتصار حاسم فى الظاهر حين نشر ليون جوتييه سنة ١٩٠٩ رسالته القيمة جداً عن « ابن طفيل ، حياته ومؤلفاته » المطبوعة بباريس سنة ١٩٠٩ . فإن جوتييه ، الذى قرأ « حكمة مشرقية » بفتح الميم فى فقرتى ابن طفيل ، وذلك فى بحثيه اللذين نشرهما سنة ١٩٠٠[3] ، مترجماً إياها بقوله

(١) قوله : « ينسب اليه » و « يقال عنه » واضح أنه يشير به إلى فقرتى ابن طفيل اللتين أوردناهما من قبل ؛ ولكن كارادى ڤو يحملهما من المعانى أكثر مما يحتملان فى الحقيقة حين يستخرج منهما أن ابن سينا كان من أتباع حكمة الاشراق ، فهذا خطأ .

(٢) وقد أكد كارا دى ڤو قوله بأن فلسفة ابن سينا فلسفة إشراق مرة أخرى فى مقالته عن « ابن سينا » فى « دائرة معارف الدين والأخلاق » لناشرها هيستنجز ، ج ١ ، طبعة ادنبره سنة ١٩٠٩ ص ٢٧٥ ب Hastings' *Encycl. of Religion and Ethics*

(٣) أى فى ترجمته الفرنسية لرسالة ابن طفيل ، وهى الترجمة التى أشرنا إليها آنفا ؛ وفى رسالته : « الفلسفة الاسلامية » خطاب افتتاح محاضرات الفلسفة الاسلامية بجامعة الجزائر » طبعة باريس سنة ١٩٠٠ ص ٥٢ حيث يقول : « لم يكن هذا الكتاب (« الحكمة

« philosophieorientale » (أى الحكمة الشرقية)، ينتصر على العكس من هذا فى تعليقة طويلة جداً (ص ٥٩ — ص ٦١) بكتابه الجديد للرأى القائل بقراءة مُشْرقية بضم الميم مترجماً إياها بكلمة «illuminative» [أى إشراقية] ؛ ويؤكد أن هذه « الحكمة المُشْرقية » مرادفة « لحكمة الاشراق » ، وأن التصوف الفلسفى عند ابن سينا وابن طفيل هو بالدقة « حكمة الاشراق »[1].

§ ١٤ — وقال هورتن فى بحثين مختلفين ظهرا سنة ١٩١٢ بالرأى القائل بقراءة مشرقية بضم الميم دون أن يشير إلى من قال بهذا الرأى من قبل ، وترجمها بكلمة « Mystische » (أى تصوفية) أو « erleuchtende » (أى إشراقية) ومن هنا ترجم « الحكمة المشرقية » بقوله Philosophie der Erleuchtung (أى حكمة الاشراق)[2] ؛ وأورد الحجج التى قدمها له

= المشرقية ») ... معروفاً أيام منك . ولكن منذ ذلك الحين نشر الأستاذ ميرن تحت هذا العنوان طائفة من رسائل ابن سينا التى لم تطبع من قبل ، مشفوعة بترجمة أو تفسير باللغة الفرنسية . وما فيها من مذهب قد عرض على صورة أمثال جميلة جداً ، حيناً غامضة فى معظم الاحيان ، ليس إلا تصوف المتصوفة مخلوطاً بالنظرية الارسططالية فى العقل الفعال .

(١) تتضمن هذه التعليقة المفرطة فى الطول بعض النقص وعدم الدقة . فهو لا يذكر اسم دى سلان ولا اسم كارا دى ڤو وهما اللذان أدخلا قراءة « مشرقية » بضم الميم وتفسيرها فيما يزعمون بمعنى « اشراقية » . وعلى العكس من ذلك نراه ينسب هذه القراءة إلى تولوك واون همر ، وهى نسبة خاطئة كل الخطأ . وقوله إن بعض المؤلفين العرب يذكرون التعبير « حكمة مشرقية » (بدون تشكيل لهذا اللفظ) باعتباره مرادفاً « لحكمة الاشراق » قول من غير أساس . ويظهر أن بحث كارا دى ڤو فى حكمة الاشراق عند السهروردى المقتول (وهو البحث الذى ظهر سنة ١٩٠٢) قد جهله جوتييه الذى لا يعرف هذه الحكمة إلا عن طريق فقرة كتاب « كشف الظنون » لحاجى خليفه ؛ ولو عرف جوتييه كتاب السهروردى لما خلط بينه وبين آراء ابن سينا وابن طفيل التصوفية الفلسفية . وأخيراً فان ثمة خطأ شائعاً هو القول بأن « إشراق » معناه « إضاءة الأشياء » ، مع أن معناه على العكس من ذلك ، كما يرى من المعاجم العربية ، معنى لازم لا متعد أى « أن يكون الشىء نفسه مضيئاً » (راجع بعد ص ٢٧٢ تعليق رقم ٢) .

(٢) فى نقده لبحث ك . سوتر فى ميتافيزيقا ابن سينا ؛ وقد ظهر هذا النقد فى « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » مجلد رقم ٦٦ (سنة ١٩١٢) ص ٧٥٤ — ص ٧٥٥ تعليق ؛ ثم فى كتابه عن « علم الكلام النظرى والوضعى فى الاسلام تبعاً للرازى (المتوفى سنة ١٢٠٩م) =

بصفة خاصة المرحوم المستشرق پريم Prym من أجل إثبات أن هذه القراءة ممكنة من الناحية الفيلولوجية[١] ؛ وسنتحدث عن هذا الامكان فيما بعد (§ ١٨). ثم إن هورتن (فى «مجلة الجمعية المشرقية الألمانية» ص٧٥٤ — ص٧٥٦ ، المجلد رقم ٦٦ ، سنة١٩١٢) ذهب إلى حد التصريح بأن مايقوله ابن طفيل — وهو أن ابن سينا صرح بأن آراءه هو الخاصة يجب أن يبحث عنها فى «حكمته المشرقية» لا فى كتاب الشفاء — ليس إلا أسطورة («Sage») يمكن تفسير أصلها بسهولة . ذلك أنه لما كان ابن سينا عميق العاطفة الدينية ، مؤمناً بأن القرآن وحى سماوى ، فانه (فى رأى هورتن) قد حاول أن يطبع فلسفة أرسطو ذات الطابع الوثنى بطابع إسلامى . ونجح فى هذه المحاولة . ولهذا :

« فان الاسطورة المذكورة قُصِد بها إلى التعبير عن هذه الفكرة ونعنى بها أنه عند ابن سينا لم يكن العلم الدنيوى «الوثنى» هو الشىء المهم ، وانما المهم هو المعرفة الدينية التصوفية التى أدخلها هو نفسه فى تفسيره لفلسفة أرسطو بأن توسع فى هذه الفلسفة ونماها . ولهذا فانا نجد فى كتبه المُشْرقية (التصوفية) معتقداته هو الخاصة . ومع ذلك فالقول بأن كتاب «الشفاء» يحتوى على آراء ابن سينا الحقيقية (وهى لا تناقض آراءه فى كتبه التصوفية) قول صحيح واضح ، يستخلص من الكلمات التى قالها ابن سينا للجوزجانى قبل أن يشتغل

= والد الطوسى (المتوفى سنة١٢٧٣ م) له » ، طبعة ليپلسك سنة ١٩١٢ ، ص٣٧٢ . وقد أورد هورتن مثل هـذه الآراء فى كتابه عن «فلسفة الأسلام» ، طبعـة ملشن سنة ١٩٢٤ ، ص ٣٠٩ (قراءة «مشرق» بضم الميم ، واشتقاق هذا اللفظ) ، ص١٢٦ («Weisheit der Erleuchtung» أى «حكمة الاشراق» ، كترجمة لعنوان كتاب ابن سينا) وص ٣٤٣ (تعليق رقم ١٢٤ ، ضـد القائلين بترجمة حكمة مشرقية بما يدل على حكمة شرقية) .

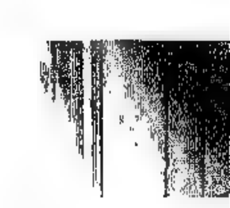
(١) «كتاب «علم الـكلام النظرى» الخ» ، فى الموضع عينه *Die spekulative und positive Theologie des Islam nach Rāzi (1209†) und ihre Kritik durch Ṯūsi (†1273)*

بتأليف كتاب «الشفاء» (١). . فابن سينا اذاً يريد في كتاب «الشفاء» (« شفاء النفس ») أن يذكر آراءه الخاصة هي نفسها ، وحده. »

وفي سنة ١٩١٣ قال هورتن نفسه في ص ٢٣٤ من ترجمته الموجزة « لتهافت التهافت » لابن رشد (وهي الترجمة التي ذكرناها آنفا ص ٢٥٠ تعليق ١) ، وهو ذو صلة بما يقوله كارا دي ڤو (§ ١٢) ، إن المسلمين المعاصرين لابن رشد قد فسروا من غير شك حكمة ابن سينا المُشْرقية (أي الاشراقية) بمعنى الشرقية (نسبة إلى الشرق) .

وليس يخلو من فائدة ، خصوصا لمن لا يشتغلون بالدراسات العربية ، أن نقف عند هذا المثل الواضح للنتائج السيئة التي تحدثها الترجمات غير الدقيقة المخلوطة بمعان سابقة ليس لها أساس . فان فقرة ابن رشد التي أوردناها آنفا (§ ٣) يترجمها هورتن على النحو الآتي :

"Viele Anhänger Avicennas haben wir kennen gelernt, die ihrem Meister diese Lehre zuschreiben. Er habe sie in der "Oestlichen Philosophie" (الفلسفة المَشْرِقية) gelehrt. Dieselbe nannte er die "östliche," weil sie das System der Leute des "Orients" (مَشْرِق) ist. Diese sind der Ansicht, die Götter seien



(١) هنا يترجم هورتن كلام ابن سينا الوارد في ابن القفطي ، طبع ليبزج ص ٤٣٠ س ١ — ٣ [= ابن أصيبعة ج ٢ ص ٥ — ٦] وهو : « ثم سألته أنا [أي الجوزجاني سأل أستاذه ابن سينا] شرح كتب أرسطوطاليس . فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك في ذلك الوقت . ولكن إن رضيت مني بتصنيف أورد فيه ما صح عندي من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين ، ولا اشتغال بالرد عليهم ، فعلت ذلك ، فرضيت به . فابتدأ بالطبيعيات من كتاب سماه « الشفاء » » . وفي ترجمته هذه الفقرة يترجم قول ابن سينا « ما صح عندي » بقوله « Meine eigenen Ueberzeugungen » أي آرائي ومعتقداتي الخاصة . وهي ترجمة غير صحيحة لأن ابن سينا شاء أن يقول إنه سيضع في كتاب « الشفاء » ما هو جزء من مذهب أرسطو لدى يراه معقولا ، لا آراءه الخاصة المستقلة عن المذهب الأرسطي . فهورتن كان مندفعا في النتائج التي استخلصها من كلام ابن سينا في هذه الفقرة . إلا أن ابن سينا قد أدخل ، في الواقع ، في كتاب « الشفاء » (وقد كان تأليفه على فترات متقطعة وبدون انسجام وانتظام) بعضا من آرائه الشخصية ؛ ولكن الجزء الرئيسي فيه يبقى من عند أرسطو .

die himmlischen Körper. Die Methode des Aristoteles, die aus der Philosophie ein erstes Prinzip nachweisen will (durch mühevolle wissenschaftliche Deduktion) halten sie für "schwach (nicht) beweiskräftig"(1)

وإلى هذا التلخيص غير الموفق لهذه الفقرة يضيف هورتن الملاحظات الوهمية التالية فيقول :

« هذه الفلسفة « المشرقية » ترمى إذاً إلى معرفة الله عن طريق الوجدان والذوق فى مقابل الفلسفة الدقيقة التى تستخدم البرهان وتسير على منهج استدلالى. فهى تقول إن الحقيقة شىء « يشرق » للعقل فهى « مُشْرِقة » وعلى هذا النحو أيضاً « يشرق » الله للصوفى — فهو مشرق . ومن يستخدم هذا اللفظ للدلالة على مذهبه «مُشْرِق» ، أى صوفى ، أو فيلسوف الإشراق فى مقابل الفيلسوف الذى يستخدم طرق البرهان . والذى يسترعى الانتباه مع ذلك هو أن هذا اللفظ الذى ثار حوله الكثير من الجدل كان يقرأ «مشرقى» بفتح الميم فى زمان ابن رشد».

ولكن لنرجع فى هذا إلى ما قلناه من قبل ف § ٣ .

§ ١٥ — وبعد سنة من هذا التاريخ أيد أسين بلاثيوس(٢) فى مؤلف مهم جداً القول بأن حكمة « الاشراق » كان يقول بهـا قبل السهروردى المقتول ، ابنُ سينا ، وأنه يجب أن تقرأ «مشرقية» بضم الميم فى عنوان كتاب هذا الأخير .

وهذا يفسر أنه فى بحثين متأخرين مشهورين مختلفتين فيما بينهما ولكن عنوان كليهما واحد هو «آثار نظرية المسلمين فى الحياة الآخرة فى الملهاة الإلهية» [لدانته] طبعة مدريد سنة ١٩١٩ ص ٣٣٤ ، ص ٣٣٥ ، ومدريد سنة ١٩٢٤

(١) [الخطأ فى هذا التلخيص فى العبارة الأخيرة وترجمتها ما يأتى : « وهم يقولون عن منهج أرسطو ، وهو المنهج الذى يرمى إلى أن يستخلص من الفلسفة مبدأ أول (عن طريق الاستدلال العلمى الشاق) ، إنه منهج ضعيف غير قادر على البرهنة »]

(٢) « ابن مسرة ومدرسته ، نشأة الفلسفة الاسبانية الاسلامية » طبع مدريد سنة ١٩١٤ ص ١٢٢ تعليق رقم ٢ .

ص ٦٤ La escatologia musulmana en La Divina Comedia نقول إن هذا يفسر كيف أنه فى هذين الكتابين يضيف وصف «اشراقى» إلى ابن مسرّة وابن سينا ، وعلى العموم إلى «المتصوفين الاشراقيين» المتقدمين على السهروردى المقتول بخلاف استعمال المؤلفين العرب .

وفى سنة ١٩١٦ يقول كليمان هيوار[1] : «حكمة الاشراق ، وهى تصوف ذو طابع افلاطونى محدث ، هى الفلسفة «المُشْرقية» أى الأشراق وقد كانت موجودة أيام ابن سينا الذى كتب مؤلفاً عنوانه «الحكمة المُشْرقية» ، وكان لها حينذاك طابع سرّى فقدته منذ ذلك الحين » .

وأخيراً رأينا ت.ى.دى بور[2] وهو باحث ممتاز فى الفلسفة الاسلامية يكتب سنة ١٩٢١ فيقول فى لهجة تدل على أن هذا من الأشياء التى سلم بها العلم ولم يعد يتطرق اليها أدنى شك : «الاشراقيون» (يشير إلى الحكماء) أى اتباع «حكمة الاشراق» أو «الحكمة المُشْرقية» (كما يقرؤها الكثيرون ، مثل بوكوك (هكذا !) ومُنْك وريناد ؛ أما مَشْرقية فمعناها = شرقية) . ويطلق هذا اللفظ على وجه التخصيص للدلالة على تلاميذ السهروردى (المتوفى سنة ١١٩١م) ولكن الاسم والمذهب أقدم عهداً . راجع مادة «حكمة» فيما يختص بالاسم» .

وليلاحظ م. فى الآراء المذكورة فى هذا البند والبندين السابقين من دَوْر : فن الافتراض افتراضاً سابقاً أن فلسفة ابن سينا المستورة هى فلسفة الاشراق التى أتت بعدها ، استنتج خطأً أن «مشرقية» تقرأ بضم الميم ، وترجمت خطأً بما يدل على أنها «اشراقية» ؛ ومن هذه الافتراضات التى سنبين أنها تقوم على غير أساس فى البنود التالية — استنتج أن «فلسفة الاشراق» وجدت بالفعل

---

(١) فى «دائرة المعارف الاسلامية» ج ٢ ، طبعة ليدن سنة ١٩١٦ ص ٣٢٤ ب تحت مادة «حكمة» .

(٢) «دائرة المعارف الاسلامية» ج٢ سنة ١٩٢١ ص٥٦٨ أ تحت مادة «شرقيون» .

وبالاسم قبل فلسفة السهروردي المقتول وانما هو أتى بالمصطلح الفنى « حكمة الاشراق ».

§ ١٦ — وعلى كل حال، فمهما يكن من أمر القراءة التى اختارها الباحثون للصفة « مشرقية »، فان الفكرة القائلة بأن هذا الكتاب كتاب يتضمن آراء صوفية مستورة، كانت فكرة راسخة منذ زمن طويل فى عقول كل الباحثين لدرجة أنه على أساسها وحدها أنكر بكل توكيد ويقين امكان أن تكون مخطوطتان بعنوان « الفلسفة المشرقية » لابن سينا يحتويان حقا هذا المؤلف أو جزءاً منه .

وأحد هذين المخطوطين فى مكتبة بودلى بأكسفورد تحت رقم ٤٠٠ (كتب عبرية) فى الفهرست القديم الذى وضعه اورى (سنة ١٧٨٧) وقد كتب بحروف عبرية ، ويشتمل على أربعة كتب ثالثها هو رسالة ابن سينا المشهورة فى تقسيم العلوم ، ورابعهما هو ، بحسب العنوان ، جزء من الطبيعيات من كتاب « الفلسفة المشرقية » لابن سينا نفسه . وحوالى النهاية تشير هذه الرسالة الرابعة إلى مايتلوها وهو « كتاب الحيوان » ويعتبره ابن سينا هو والفلاسفة الاسلاميون الآخرون هو وكتاب « النفس » الخ جزء من الطبيعيات . وكان هذا كافياً لأن يحمل پوزى يصرح توا فى إضافاته إلى فهرست اورى (سنة ١٨٢١ — ١٨٣٥ ج ٢ ص ٥٦٣) بأن هذا الجزء من الكتاب لا بد أن يكون جزءاً من كتاب الشفاء ، وهو دائرة المعارف الفلسفية التى ألفها ابن سينا . وقد أورد هذا من بعد ا . نويباور A. Neubauer فى الفهرست الذى ألفه عن المخطوطات العبرية فى مكتبة بودلى تحت رقم ١٣٣٤ . ولم يكن اشتينشنيدر ، منذ سنة ١٨٧٠ ، يميل إلى القول بأن هذه القطعة جزء من « الشفاء » ، ولكنه مع ذلك — للسبب الوحيد دائماً وهو أنها لا تتكلم عن آراء مستورة صوفية ، يرى حقاً أن هذه القطعة منحولة ، ولا يمكن

أن تكون قطعة من الحكمة المشرقية »[١]. وعلى هذا النحو أيضاً ولغير ما سبب آخر غير الذى ذكرناه يرى د. كَوْفمَنْ D. Kaufmann أنها منحولة. وقد انتسخ كل القطعة الموجودة فى مكتبة بودلى وأورد بعض فقرات منها (فى أصلها العربى) فى رسالة له [٢] ذات قيمة كبيرة ، ولهذا فانه فى إيراده هذه المقتبسات — وهى تشير إلى الحواس الخمس ، وتبعاً لهذا فانها تتصل بمسائل يبحث عنها عادة (عند أرسطو وابن سينا الخ) فى هذا الجزء من كتب الطبيعيات (أو الفلسفة الطبيعية) الذى موضوعه النفس — نقول إن كوفمن يشير إلى « الحكمة المشرقية المزعومة » «in der sogenannten morgenländischen Weisheit», "in der angeblichen morgenländischen Weisheit" ».

والمخطوط الثانى فى استامبول (أيا صوفيا ، تحت رقم ٢٤٠٣) وعنه يقول كارادى ڤو [٣] مايلى : « يشير فهرست مكتبة أيا صوفيا باستامبول إلى مخطوط لابن سينا تحت هذا العنوان [الحكمة المشرقية] . وقد رأينا هذا المخطوط فى أثناء الرحلة التى قمنا بها منذ مدة قريبة وشاهدنا أن عنوان الكتاب لا يتفق ومضمونه ؛ فهو ليس إلا رسالة فلسفية من نوع كتاب « النجاة » وفى أسلوبه [٤] » .

---

(١) فى نقده لكتاب ألفه هيبرج ، فى نشرة « الكتب العبرية » التى تصدر فى برلين ، المجلد العاشر (سنة ١٨٧٠) ص ٢١ — وقد كرر هذا الكلام اشتينشنيدر نفسه فى مقالته عن « الكتب العربية الموجودة فى مخطوطات عبرية » المنشورة « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد ٤٧ (سنة ١٨٩٣) ص ٣٤٥ .

(٢) « الحواس . بحث فى تاريخ علمى وظائف الأعضاء والنفس فى العصور الوسطى اعتمادا على مصادر عربية » بودبست (فى : التقرير السنوى للمدرسة الأحبار ببودبست عن السنة الدراسية ١٨٨٣ — ١٨٨٤) ص ٩٨ تعليق ، ص ١١١ — ١١٢ تعليق رقم ٩ ، ص ١٦١ تعليق رقم ٥ ، ص ١٦٢ تعليق رقم ٥ ، ص ١٨٢ تعليق رقم ١٥ ، ص ١٨٣ تعليق رقم ١٧ ؛ وفى إحدى هذه المقتبسات يشير المؤلف إلى كتاب الشفاء [له] .

(٣) « الفلسفة الإشراقية » ص ٦٥ *La philosophie illuminative* .

(٤) أى يحتوى على المنطق والطبيعيات والإلهيات ككل كتب ابن سينا الشاملة لكل =

§ ١٧ — وليست محاولة امعان النظر فى هذه الفروض القديمة وفحصها ، بعد أن أصبحت اليوم فى نظر عدد من الباحثين الممتازين شيئاً مؤكداً مقطوعاً به ، وبعد أن انتشرت فى مؤلفات تتجه إلى الجمهور ، أقول ليست هذه المحاولة نوعا من البحث الفيلولوجى فحسب ، ولكنها أيضاً توضيح لفكر ابن سينا وغيره من الفلاسفة الاسلاميين .

والمسائل التى تعترضنا فى هذا البحث هى :

ا) هل قراءة اللفظ « مشرق » بضم الميم (وفى صيغة المؤنث : « المُشْرقية ») ممكنة من الناحية اللغوية ؟

ب) هل فلسفة ابن سينا الصوفية فلسفة اشراق ؟

حـ) ماذا كان مضمون كتاب « الحكمة المشرقية » لابن سينا ، التى ذكرها مترجموه ، والتى أشار ابن سينا نفسه على كل من يريد أن يعرف الحقيقة بطريقة أحسن مما فى مؤلفاته الأخرى المؤلفة على طريقة المشائين بأن يرجع اليها ؟

ى) هل المخطوطان اللذان يشتملان ، بحسب العنوان ، على « الحكمة المشرقية » لابن سينا هما حقاً كتابان لاصلة لهما مطلقاً بهذه الحكمة ، كما يقول اشتينشنيدر ونُوِيبَاوَرْ وكَوْفِمَنْ وكارادى فو ؟

هـ) إلى أى كتاب من كتب ابن سينا يمكن أن يكون ابن طفيل قد أشار ، حين ذكر « الحكمة المشرقية » باعتبارها مخالفة للفلسفة الواردة فى كتاب « الشفاء » ذى الطابع المشائى ، وحين قال إنه ألف قصته الفلسفية

= فروع الفلسفة — ولقد كان من أثر الخطأ الشائع المعتاد الخاص بالصفة « مشرقية » أنه جعل كارا دى فو ، بعد أن أشار إلى كتاب المباحث المشرقية (راجع قبل § ٨) ، يضيف : « وثمة مؤلف كبير ، مشهور بين المسلمين شهرة واسعة هو فخر الدين الرازى ، قد كتب فى «الاشراق» . كذلك يترجم هورتن فى كتابه عن « البراهين على وجود الله عند الشيرازى» (المتوفى سنة ١٦٤٠ م) » (المطبوع فى بون سنة ١٩١٢ ص ٩٥ س ٣ من أسفل) عنوان كتاب فخر الدين الرازى بقوله «mystische Untersuchungen» [أى مباحث صوفية] . أنظر فيما يتعلق بهذا الكتاب التعليق رقم ١ فى الصفحة التالية .

نزولا على رغبة صديقه الذى سأله أن يشرح « أسرار الحكمة المشرقية » لابن سينا ؟

وهانحن أولاء نجيب عن هذه الأسئلة فى البنود التالية .

§ ١٨ — إن وجود الصفة « مُشْرِقى » ، أيا كان المعنى الدقيق الذى يراد أن يعطى لها ، وجود مفترض افتراضاً . فقد رأينا فى البند رقم ٨ أن دى سلان قد تخيل وجود هذه الصفة بمناسبة عنوان كتاب فخر الدين الرازى ، وهو كتاب فى الكلام ، وهذا العنوان هو « المباحث المشرقية » ، جامعا بين الفرض الذى لا أساس له والذى هو خطأ كل الخطأ [1] ونعنى

(١) إن الفقرة من ابن خلدون نفسها ، وهى التى ترجمها دى سلان وعلق عليها على هذا النحو ، والتى أوردناها فيما سبق (§ ٨) ، لابد وأنها كانت كافية لتمنع من القول بأن كتاب فخر الدين الرازى كتاب فى فلسفة الإشراق . وإلى جانب هذا فإن ر . جوشه ، قدم ، قبل كلام دى سلان بإحدى عشرة سنة ، معلومات دقيقة حول مخطوطة الكتاب المذكور (فى بحثه بعنوان « حول حياة الغزالى ومؤلفاته » ، وقد ظهر فى « مباحث أكاديمية العلوم ببرلين ، القسم الفلسفى التاريخى ، سنة ١٨٥٨ ص ٢٩٢ Abhandl. Ak. wiss. Berlin) فقال : « إن كتابه المباحث المشرقية (أى المباحث المشرقية) . . . تتصل فى ردها على الفلسفة الأفلاطونية والارسطاطالية واليونانية العربية بأقوال الغزالى فى « التهافت » و « المقاصد » ؛ ثم إن جوشة ، فى التعليق الطويل رقم ٧٢ الوارد بصفحة ٣١٠ — ٣١١ ، يقدم تلخيصا دقيقا للفصول التى تؤلف كل قسم من أقسام الكتاب الثلاثة ، ومنها يظهر (متفقا مع هذا اتفاقا تاما مع ما يقوله ابن خلدون) أن الكتاب كتاب فى علم الكلام يشتمل على الالهيات والطبيعيات والتوحيد على عادة المؤلفات الإسلامية أمثاله . والمسألة تظهر بشكل أكثر تفصيلا ووضوحا من ثبت الكامل لكل أقسام الكتاب وفصوله ، الذى عمله ف . ألفرت فى كتابه « بيان المخطوطات العربية فى المكتبة الملكية ببرلين » ، ج ٤ (سنة ١٨٩٢) ص ٤٠٤ — ص ٤١٥ *Verzeichness der arab. Hss. der Kgl. Bibl. zu Berlin* — راجع جولدتسيهر فى مقاله بعنوان « علم التوحيد عند فخر الدين الرازى » المنشور بمجلة « الاسلام » *Der Islam* المجلد رقم ٣ سنة ١٩١٢ ص ٢٣٠ تعليق رقم ١ فهو يقول « هو المصيب ، معارضا كارادى فو ، والصحيح « شرقية » ضد « يونانية (إلى الحد الذى تتعارض فيه تجربة أى الفلسفة اليونانية مع الاسلام) »

وأضيف هنا أن ريمون مرتان الدومينيكى ترجم ، بعد سنة ١٢٥٠ م باللاتينية ، عنوان كتاب الرازى هذا ترجمة صحيحة ، وهو قد أطلع على هذا الكتاب ، فقال : « Et haec est ratio =

به أن هـذا الكتاب يشتمل على أقوال حكمة الاشراق ومبادئها ، وبين الفرض الآخر ، الذى لا أساس له هو الآخر ، ونعنى به أنه لا يوجد ثمة اصطلاح فنى هو « الحكمة المشرقية » ، « المباحث المشرقية » ، الخ ، بمعنى فلسفة معارضة للفلسفة والمذاهب اليونانية المشائية [1] . فان هذه الصفة المزعومة : مشرقى ، التى تخيلت على أساس خطأين فى الواقع ، لم يمكن أن يوجد لها حتى الآن غير استعمالين اثنين فحسب : الأول فى عنوان كتاب الرازى المذكور ، والثانى فى عنوان الحكمة المشرقية لابن سينا .

فلعل هذه الاعتبارات كافية لأن تجعل من غير المحتمل وجود الصفة مُشْرِقى التى افترضت افتراضاً . ولكنا نستطيع أن نزيد من عدم الاحتمال هذا بأن نضيف أسباباً لغوية صرفة .

وذلك أن تكوين اسم منسوب ، سواء أكان اسما أو صفة ، عن طريق زيادة ياء (وياء وتاء للمؤنث) إلى آخر اسم الفاعل — كما ستكون الحال فى افتراض وجود لفظ مُشْرِقى — لا يوجد فى العربية إلا فى حالتين :

ا) إذا كان اسم الفاعل هذا مستعملا كَعَلَم مثل مستعينى ، مُسَبِّحى ، قادرى (نسبة إلى « عبد القادر ») ، واحدى (نسبة إلى « عبد الواحد ») ، وهكذا ؛ أو كاسم نكرة مثل داخلى (نسبة إلى « داخل ») ، وخارجى (نسبة إلى « خارج ») وهكذا .

ب) إذا كان المراد به الدلالة على أشخاص ، لا على أشياء ، يوصفون بانتسابهم إلى فئة أو فرقة أو مذهب ، الخ ، يكون اسمه الجمعى على صيغة اسم الفاعل : مثل معتزلى نسبة إلى (الفئة أو الفرقة أو الطائفة) المعتزلة ؛

= ابن الخطيب فخر الدين الرازى] philosophi cujusdam nomine Ibnalchatib in libro *Investigationum orientalium* » (Raymundi Martini *Pugio fidei adversus Mauros ed judaeos*, pars I, Cap. 4, fol. 165 من طبعة باريس سنة ١٦٥١ ، ص ٢٠٦ من طبعة ليبتسك سنة ١٦٨٧) [فهو يترجم « مشرقيه » بمعنى « شرقيه »]

(١) راجع التعليق السابق ؛ وراجع خصوصاً ما سنقوله فيما بعد .

وخارجى نسبة إلى (الفئة) الخارجة ؛ ومُشْرِكى نسبة إلى (الفئة) المشركة وهكذا . وأعود فأقول إنه لابد من أن يكون المقصود الدلالة على أشخاص؛ أما إذا كان المقصود استعمال الصفة للدلالة على أشياء أو مذاهب أو كتب ، فإن هذه الصيغة غير ممكنة الاستعمال؛ فيقال مذهب اعتزالى أو مذهب اعتزال، لامذهب معتزلى ، ويقال رأى خوارج ، لا رأى خوارجى ، وهكذا [1] .

فلكى يمكن أن يسمى « الاشراق » أى القائل بحكمة الاشراق ، باسم « مُشْرِقى » أيضاً ، لابد وأن يكون مجموع القائلين بهذه الحكمة قد سموا أيضا (الفئة أو الطائفة أو الفرقة أو القوم) المشرقة ؛ ولكن باحثاً لم يستطع مطلقا ، على الرغم من كثرة النصوص التى تتحدث عن حكمة الاشراق ، أن يجد هذه التسمية فى نص من النصوص ، وهى تسمية إن وجدت فستكون غير معقولة . لأنه مادام المقصود بها « من حدث عندهم اشراق » لا « من هم مشرقون » ، فلابد أن تكون التسمية بصيغة اسم المفعول « مشرَق » ، لا بصيغة اسم الفاعل « مُشْرِق »[2] : وحتى لو فرضنا أن لفظ « المُشْرَقة »

---

(١) وعلى هذا النحو يقال مسلم للدلالة على الشخص ، ولا يقال مسلمى . ولكن يقال إسلامى ، للدلالة على شىء أو فكرة أو كتاب الخ .

(٢) وهذه الصعوبة فى صيغة اسم الفاعل شعر بها برِيم الفيلولوجى (فى كتاب هورتن، «علم الكلام النظرى الخ» ص٣٧٢) وكان مضطربا أشد الاضطراب فى محاولة تذليلها. وإن أنا لفى هنا فيما إذا كان صحيحاً ترجمة إشراق بالكلمة « illuminazione » [أى تنوير] وحكمة الاشراق بالكلمتين filosofia illuminativa كما يفعل الجميع مقلداً الواحد منهم الآخر ولعلهم فى هذا متأثرون تأثراً لاشعورياً « بالتنوير » الأوربى فى القرن الثامن عشر . غير أنى أنبه هنا إلى أنه فى اللغة العربية الفصيحة ، الفعل أشرق (ومصدره : إشراق) فعل لازم (بمعنى أضاء بنفسه ، لمع) ؛ والمعنى المتعدى (بمعنى جعل الشىء يضىء وينير) ليس فقط متأخراً ومن لغة غير فصيحة (راجع « تاج العروس » جـ ٦ ص ٣٩٣ فى الوسط) ، وإنما هو أيضاً ليس المعنى الذى قصد إليه الفلاسفة الاشراقيون . راجع ، مثلا ، الطبعة المذكورة لكتاب « حكمة الاشراق» ص ١٢ س ١١ وما يليه (شرح الشيرازى) ، ص ٣٤١ — ص ٣٤٢ (المقالة الثانية) و ص ٤٧٤ (عند نهاية المقالة الرابعة تقريباً) حيث يرى أن من الواضح أن كلمة إشراق ، باعتبارها مصطلحاً فلسفيا ، لها معنى لازم هو أن يكون الشىء مشرقا بنفسه .

وجد ، فان الاسم المنسوب «مُشْرِقى» ، تبعاً للقاعدة ب) ، لايطلق إلا على الأشخاص فحسب ، فالتسمية « حكمة مُشْرِقية » لن تكون محتملة من الناحية اللغوية . والدليل على هـذا أيضاً أنه فى كتاب « حكمة الاشراق » للسهروردى المقتول وفى شرح قطب الدين محمد بن مسعود الشيرازى عليه ، وفى حاشية صدر الدين محمد الشيرازى على شرح القطب الشيرازى[١] لايرد مطلقا لفظ مشرق أو « مشرق » للدلالة على شخص أو فكرة أو شىء منسوب إلى حكمة الاشراق ، ولـكن يرد فقط ، وبكثرة ، لفظ «اشراق»[٢].

فالقراءة « مُشْرِقى » بضم الميم وكسر الراء وترجمتها بما يدل على أنها « نسبة إلى الإشراق » غير مقبولتين من الناحية اللغوية إذاً ؛ ولا بد بالنسبة لـكتاب ابن سينا أيضاً من العودة إلى القراءة القديمة الطبيعية وهى «مَشْرِقية» بفتح الميم وكسر الراء (أو مَشْرَقية ، بفتح الميم والراء) بمعنى « شرقية » .

§ ١٩ — فاذا كان القول بأن التسميتين [شرقية واشراق] تسمية واحدة قولا مرفوضاً ، فهل من المقبول على الأقل أن المذهبين مذهب واحد ، أو أن ثمة تشابهاً وقرابة بينهما من شأنها أن تبرر رأى هؤلاء الذين دعاهم ما افترضوه افتراضاً — ونعنى به وجود قراءة مُشْرِقية بضم الميم — إلى أن يمثلوا ابن سينا باعتباره ممن قالوا بحكمة الاشراق قبل أن يكون السهروردى المقتول قد قال بها ووضع أسسها النهائية وسماها بهذا الاسم ؟

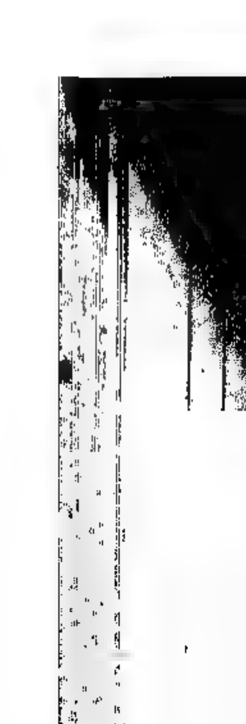
---

(١) مطبوعة كلها بطهران طبع حجر سنة ١٣١٣ هـ ، تبعاً لمـا هو وارد فى الصفحة الأولى ؛ وسنة ١٣١٥ ، تبعا لما هو وارد فى الخاتمة الموجودة فى آخر النص (ص ٥٦٥) ؛ وسنة ١٣١٦ ، تبعا للخاتمتين الموجودتين بالهامش ، فى ص ٥٣٦ و ص ٥٤١ .

(٢) مثل : قاعدة (أو قواعد) اشراقيـة (أو قاعدة الاشراق) ، نكت اشراقية (ص ١٧١ س ٣) ، علم حضورى اشراق (ص ٤٧٥ س ١ وس٣) ، علم اشراق (ص٣٩ ، س ٦) ، علوم اشراقية (ص ٣٨ ، س ١٢) ، اضافة اشراقيـة (ص ٣٩ ، س ٩) ، أنوار اشراقية (ص ٣٥٢ س ٧ وس ١٠) . وكذلك صدر الدين محمد الشيرازى (المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ = سنة ١٦٤٠ — سنة ١٦٤١ م) ، فى الأسفار الأربعة طبع طهران سنة ١٢٨٧ هـ : قاعدة اشراقية (ص ٤٠) ، لمعة اشراقية (ص ٢٤) .

حينما افترض بوزى سنة ١٨٣٥ هذا الافتراض أول من افترضه ، لم يكن معروفاً فى أوربا من كتب ابن سينا إلا ما هو ذو طابع أرسططالى سائد ، بما حفظ فى تراجم لاتينية من العصور الوسطى ؛ وإشارة ابن طفيل إلى الحكمة المشرقية لابن سينا لم تفعل إلا أنها تركت من الممكن أن ينظر إلى هذا الكتاب باعتبار أنه كتاب فى التصوف الفلسفى . ومن ناحية أخرى انحصرت مصادر المعلومات الأوربية عن حكمة الاشراق فى بضعة أسطر قليلة فارسية نشرها تولك (سنة ١٨٢٦) وفى الفقرة التى ليست بأعظم طولا بكثير لحاجى خليفة التى استخرجها كيورتن . فكان افتراض أن حكمة ابن سينا المشرقية هى حكمة الاشراق ، افتراضاً له ما يبرره ، نظراً إلى هذه الحالة التى كانت عليها معرفة الأوربيين بفلسفة ابن سينا وحكمة الاشراق .

ولكن معلوماتنا ازدادت منذ أكثر من أربعين سنة ازدياداً هائلا . فقد نشرت نصوص صوفية لابن سينا وترجمت وحللت ، وهى نصوص متأثرة تأثراً واضحاً بالأفلاطونية المحدثة بدرجة معتدلة تشابه تأثر الفارابى وتبعد بعداً كبيراً عن مغالاة ايامبليخوس وبرقلس . ثم أنه إذا كان لا تزال تعوزنا دراسة عميقة كاملة لحكمة الاشراق ، فان هناك مع ذلك تحت الطبع كتاباً رئيسياً من تأليف زعيم حكمة الاشراق مع شرح وحاشية [١] ، كما توجد مباحث جزئية كتبها بعض الباحثين ، يصحح ويكمل بعضها بعضا وتسمح لنا بتكوين فكرة صحيحة مؤكدة عن مذهب السهروردى المقتول



(١) راجع التعليق رقم ١ من الصفحة السابقة — والكتاب ترجمه هورتن ترجمة تلخيصية تحت عنوان « فلسفة الاشراق عند السهروردى (المتوفى سنة ١١٩١م) مترجمة ومشروحة » طبع فى هله على نهر الزاله سنة ١٩١٢ M. Horten, *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi (1191 †) übersezt und erläutert*, Halle a. S.

غير أن هورتن يخلط كثيراً من دون تفرقة ، النص (الذى يلخصه) بملاحظات الشارح أو حتى بافتراضات المترجم نفسه ؛ هذا ولم نذكر الأخطاء الكثيرة الواردة فيه .

فى خطوطه الرئيسية [١]، وعما يختلف به اختلافاً جوهرياً عن فلسفة الفارابى وابن سينا . فالأفلاطونية المحدثة التى شاعت روحها فى القسم الأول من القرون الوسطى واضحة الأثر — ولا يمكن إلا أن تكون كذلك — فى حكمة الاشراق؛ ولكنها ، على العكس من ابن سينا والفارابى ، لا تستقيها من ينابيعها الصافية لدى رؤساء المدرسة الأفلاطونية المحدثة الاسكندرانيين ، وإنما تأخذها عن ميتافيزيقا النور المتأخرة ، التى هى خليط من التقاليد الغنوصية القديمة والعلوم المستورة ، والتى حافظ عليها ونماها صابئة حران (المسماة قديماً باسم Carrhae فى المنطقة من سوريا الواقعة وراء نهر الفرات) حتى بعد غزو المسلمين لبلاد فارس ، وتبعاً لهذا قد وصلت فى لغة عربية إلى علم الفاتحين [٢] ، نقول هذه الميتافيزيقا خلطها السهروردى بعناصر ذات طابع إيرانى خالص مأخوذة من ديانة زرادشت . وعلى هذا النحو أصبح هرمس وأغاذيمون واسقلبيوس وفيثاغورس ، وغيرهم من الشخصيات التى تعتبر حجة فى كتب العلوم المستورة ، الرؤساء المزعومين لحكمة الاشراق ، هم وجاماسب وبزرجمهر وغيرهما من الحكماء الخرافيين فى فارس القديمة . والاختلاف بينها وبين أفكار ابن سينا المنشورة والمستورة واضح وضوحا كبيراً إلى درجة أن عمى الباحثين الكبار فى هذا الصدد لابد وأن يكون راجعا إلى تأثير الأفكار القديمة القائلة باتفاق

(١) ا . فون كريمر ، « تاريخ الأفكار السائدة فى الاسلام » ، ليبتسك سنة ١٨٦٨ ص ٨٩ — ٩٨ (والتعليقات الواردة بصفحة ١٣١ — ١٣٣) ؛ كارادى فو ، حكمة الاشراق عند السهروردى المقتول ، فى « المجلة الأسيوية » السلسلة التاسعة المجلد ١٩ سنة ١٩٠٢ ص ٦٣ — ٩٤ ؛ محمد اقبال ، « تطور الميتافيزيقا فى بلاد فارس : بحث فى الفلسفة الاسلامية » ، لندن سنة ١٩٠٨ ص ١٢١ — ١٥٠ (مهم إلى حد كبير) ؛ س . فان دن برج ، « هياكل النور للسهروردى » راجع أيضاً م . هورتن ، « الفلسفة الاسلامية » ، منش سنة ١٩٢٤ ص ١٢٠ — ١٢٦ ، وفيه مع ذلك بعض دعاوى يجب أن تؤخذ بحذر وتحفظ .

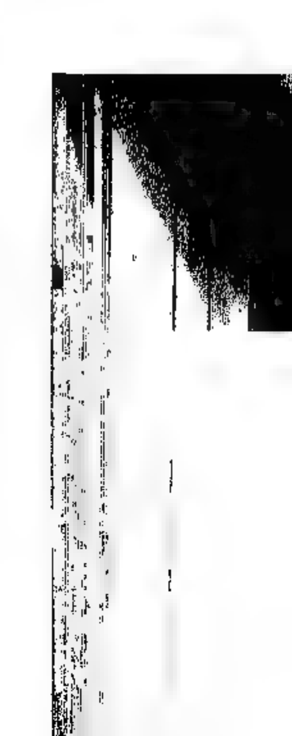
(٢) فى البند الرابع (بعنوان « تأثيرات ميتافيزيقا قديمة تقول بالصدور والخلاص ») من المادة « فلسفة (إسلامية) » تأليف ت . ى . دى بور ، فى « دائرة معارف الدين والأخلاق » تحت اشراف هيستنجز ، ج ٩ (أدنبره سنة ١٩١٧) ص ٨٧٩ .

حكمة ابن سينا المشرقية المجهولة مع حكمة الاشراق [1] .

***

٢٠ — ولكن ماذا كان كتاب « الحكمة المشرقية » لابن سينا ، هذا الكتاب الذى يظهر أنه لم يتمه [2] ، والذى قصد به هو نفسه إلى أن يعارض به ، كما يقول ابن طفيل ، دائرة معارفه الفلسفية الضخمة ، ونعنى بها « الشفاء » الذى ألفه على مذهب ارسطو ؟

إن الجزء الأول من كتاب « الشفاء » ، وفيه مقدمة الكتاب كله ، لم يطبع بعد ، ولهذا لا أستطيع أن أحقق الاقتباس الذى اقتبسه ابن طفيل وأشرنا إليه فى البند الأول ، وهو الاقتباس الذى اعتبره هورتن (§ ١٤)



(١) فى كتاب « علم الكلام النظرى الخ » (سنة ١٩١٢) ص ٣١٦ يقول هورتن بدون احتياط : « اشراق أى تنوير، عن طريقه يصبح الله ظاهراً للارواح ، أخذه السهروردى من « اشارات » (١٨٢ ، ٣) ابن سينا » . ولكن ابن سينا فى الفقرة التى يريد هورتن أن يستخلص منها المبادىء الرئيسية لمذهب الاشراق الفلسفى ، لا يستعمل مطلقاً لفظ « اشراق » بالمعنى الخاص لهذا المذهب ؛ وإنما هو يقول : « ادراك الأول [= الله] للاشياء من ذاته فى ذاته هو أفضل أنحاء كون الشىء مدركا ومدركا . ويتلوه ادراك الجواهر العقلية للاول باشراق الأول ، و [ادراك هذه الجواهر العقلية] لما بعده [أى الاشياء التى تأتى بعده] منه [أى التى علتها الأول فهى « منه » بمعنى أنه علتها] من ذاته [يشرحها مؤلف البحث بمعنى أن الضمير يعود على الأشياء ذاتها ، وهذا لا يمكن . والضمائر هنا مضطربة أشد الاضطراب . والأرجح أن الضمير فى « ذاته » يعود على العقل أو « الجواهر العقلية » المذكورة من قبل ، فالمعنى إذاً أن ادراك الجواهر العقلية للاشياء التى تأتى بعد الأول يكون بذاتها ، وليست هى محتاجة فى ادراكها إلى اشراق من الأول . راجع « محاكمات » القطب الرازى على شرحى نصير الطوسى والفخر الرازى ، بهامش طبعة طهران للاشارات] وبعدهما الادراكات النفسانية التى هى نقش ورسم [يصدر] عن طابع عقلى متبدد المبادى والمناسب [هكذا فى كل الطبعات ولكن مؤلف البحث يقرأها : مناسب ، بضم الميم ويجعلها صفة « للطابع العقلى »] » (« الاشارات » ، النمط السابع ، طبع فورجيه ص ١٨٢) . وراجع من أجل توضيح هذه الفقرة شرحى فخر الدين الرازى ، ونصير الدين الطوسى (طبعة استامبول ، سنة ١٢٩٠ ، ص ٣٢٧ — ٣٢٨ ، وص ٤٢٩ ؛ طبعة القاهرة ، سنة ١٣٢٥ هـ ، ج ٢ ص ٧٠ — ٧١) ، « لباب الاشارات » لفخر الدين الرازى ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ ، ص ١١٩ .

(٢) راجع نهاية البند رقم ١ .

مختلقاً لا أساس له [١] . غير أن اقتباس ابن طفيل يجد ما يؤيده فى فقرة مشهورة لروجر بيكون [٢] ؛ هذا إلى أننا ذكرنا من قبل ، فى بند ٨ ، أن

(١) استطعنا أن نراجع القسم الخاص بالمنطق من كتاب « الشفاء » لابن سينا فى النسخة الموجودة بمكتبة جامعة فؤاد الأول تحت الأرقام من ٢٦٠٥٠ — ٢٦٠٥٣ والمأخوذة بالفوتوستات عن نسخة خطية موجودة بالمتحف البريطانى . وقرأنا مقدمة « الشفاء » فيها بفقرة ابن طفيل فوجدنا أن ابن طفيل يلخص مقدمة الشفاء ويقتبس أحياناً فقرات منها بنصها ، ويهمنا خصوصاً من مقدمة « الشفاء » هذه قول ابن سينا : « ولى كتاب غير هذين الكتابين [« الشفاء » و « اللواحق »] أوردت فيه الفلسفة على ما هى فى الطبع ، وعلى ما يوجبه الرأى الصريح الذى لا يراعى فيه جانب الشركاء فى الصناعة ولا يتقى فيه من شق عصاهم ما يتقى فى غيره ، وهو كتابى فى « الفلسفة المشرقية » وأما هذا الكتاب [« الشفاء »] فأكثر بسطاً ، وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة . ومن أراد الحق الذى لا جمجمة [فى الأصل : مجمجة] ، فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب [« الفلسفة المشرقية »] ، ومن أراد الحق على طريق فيه ترضٍّ ما إلى الشركاء ، وتبسط كثير ، وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر ، فعليه بهذا الكتاب [« الشفاء »] (ورقة ٣ ب س ٣ — س ٦)]

(٢) روجر بيكون « السفر الأكبر إلى البابا كليمنس الرابع » ، طبع س . چب ، Rogeri Bacon, *Opus majus ad Clementem quartum Pontificem Romanum*, ed. S. Jebb. لندن سنة ١٧٣٣ ، ص ٣٧ (الجزء الأول ، الفصل الثامن) = طبع چون *The opus maius edited* by John Henry Bridges ، أكسفورد سنة ١٨٩٧ ج ١ ص ٥٥ .

قال روجر بيكون : « إن ابن سينا أحد كبار مقلدى أرسطو وعارضى مذهبه ، والمتمم فلسفته بحسب ما كان فى استطاعته ، ألف كتباً ثلاثة فى الفلسفة ، كما صرح هو نفسه بذلك فى مقدمة كتاب « الشفاء » ؛ أحدها ألفه حسب المذهب السائد عند المشائين ، الذين هم شيعة أرسطو ؛ أما الآخر فقد ألفه حسب الحقيقة الخالصة فى الفلسفة ، تلك الحقيقة التى لا تخشى طعنات رماح المعترضين ، كما يقول ، والثالث ألفه فى أواخر أيام حياته وفيه شرح المبادئ (غير موجودة فى طبعة چب) ، وأسرار الطبيعة والصناعة (غير موجودة فى چب) . ولكن ما وصلنا من هذه الكتب الثلاثة ؟ أما الأول فعند اللاتينيين أجزاء منه ، واسمه « الشفاء » راجع ما سنقوله عند نهاية § ٢٦ — وهذه الفقرة أشار إليها چوردن A. Jourdain من قبل فى كتابه « بحوث فى تاريخ وأصل الترجمات الأرسططالية » ، الطبعة الثانية [بعد وفاة المؤلف] ، باريس سنة ١٨٤٣ ص ٣٨٨ ، تعليق رقم ٥ Recherches sur l'âge et l'origine des *traductions d'Aristote* . ورينان ، فى كتابه « ابن رشد ومذهبه » ، طبعة ثانية ، باريس سنة ١٨٦١ ، ص ٩٦ ، تعليق رقم ٢ ، لا يعبر تعبيراً دقيقاً حين يقول : « إن روجر بيكون علم بوجود هذه الحكمة ، ويعتبرها تعبيراً عن مذهب ابن سينا الحقيقى » ؛ كذلك وقع خطأ فى الإشارة إلى صفحة « السفر الأكبر » (إذ قال : « ص ٤٦ ، طبع چب »)

فخر الدين الرازى (المتوفى سنة ٦٠٦هـ=سنة ١٢٠٩ م ، أى بعد قرنين من وفاة ابن سينا) يعارض المذاهب الفلسفية « المشرقية » بالمذاهب الفلسفية المغربية « اليونانية » ، ويقصد بالأولى المذاهب التى قال بها المتكلمون الاسلاميون ، وبالثانية بعض أفكار المشائيين اليونانيين ، وخصوصاً طريقتهم فى بحث المسائل ، ومَنْ قلدهم وسار فى أثرهم من المسلمين ، ومعنى هذا ان الكلام هنا عن معارضة مشابهة لتلك المعارضة التى يقول ابن طفيل إن ابن سينا عملها بين كتابين : « الحكمة المشرقية » و « الشفاء » .

وثمة معارضة مماثلة لهاتيك أورد ذكرها ، وبمناسبة ابن سينا دائماً ، ابن أبى اصيبعة (ج ٢ ص ١٨ — س ٨ من أسفل) : فانه يذكر من بين كتب ابن سينا « كتاب الانصاف ، عشرون مجلده ، شرح فيه جميع كتب ارسطوطاليس ، وأنصف فيه بين المشرقيين والمغربيين » [١] .

٢١ — وهناك ماهو ذو أهمية عظيمة جداً ليس فقط بالنسبة إلى إنارة السبيل لنا فى هذه المسألة التى نقوم بحلها ، بل وأيضا لكى نكون أكثر علماً برأى ابن سينا الحقيقى وشعوره الصحيح ، وذلك هو مقدمة كتاب له طبع فى القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ (سنة ١٩١٠م) بعنوان موضوع هو « منطق المشرقيين » [٢] ؛ وهو كتاب أغفله الباحثون فى ابن سينا اغفالا تاماً ، حتى بعد سنة ١٩١٠ . ويبدأ هكذا (ص ٢ — ص ٤) بعد حمد الله والصلاة على نبيه :

---

(١) ضاع هذا الكتاب ، أثناء حياة ابن سينا ، فى نهب اصفهان حين غزتها جيوش السلطان الغزنوى مسعود الأول : ابن أبى أصيبعة ، الموضع المذكور ، وفى ج ٢ ص ٨ س ١٢ [من أسفل] ؛ ابن القفطى ، ص ٤٢٥ — ص ٤٢٦ — وقد أخطأ كارادى فو ، فى كتابه « ابن سينا » ، باريس سنة ١٩٠٠ ص ١٤٨ ، حين قرأ « كتاب الأنصاف [بفتح الألف] » وترجمه Livre des moitiés فيه تقسيم بين المشرقين والمغربين » ، وتبعا لهذا يتساءل عن « معنى هذا التقسيم الجغرافى » .

(٢) راجع بعد البنود ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ .

« نزعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلاماً فيما اختلف أهل البحث فيه ، لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف ، ولا نبالى من مفارقة تظهر منا لما أَلِفَه[1] متعلمو كتب اليونانيين إلفاً عن غفلة وقلة فهم ، ولِمَا سُمِع منا[2] فى كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين ، الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم ، ولم ينل رحمته سواهم .

« [سنفعل هذا] ، مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم [3] فى تنبهه لما نام عنه ذووه وأستاذوه ، من تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض ، وفى ترتيبه العلوم غير مما رتبوه ، وفى دراكه الحق فى كثير من الأشياء ، وفى تفطنه لأصول صحيحة سرية فى أكثر العلوم ، وفى إطلاعه (عامة) الناس على ما بينها فيه السلف وأهل بلاده ، وذلك أقصى ما يقدر عليه إنسانٌ يكون أوّلَ من مد يديه إلى تمييز مخلوط ، وتهذيب مفسد ؛ ويحق على من بعده أن يلموا شعثه ، ويرموا ثلماً يجدونه فيما بناه ، ويفرعوا أصولاً أعطاها ، فما قدر مَنْ بعده [ارسطو] على أن يفرغ نفسه عن عهدة ما ورثه منه ، وذهب عمره فى تفهم ما أحسن فيه والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره ؛ فهو مشغول عمره بما سلف ، ليس له مهلة يراجع فيها عقله ، ولو وجدها ما استحل أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه أو اصلاح له أو تنقيح إياه .

« وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه [4] أول ما اشتغلنا به ، ولا يبعد أن يكون قد وقع الينا من غير جهة اليونانيين علوم ، وكان الزمان الذى

---

(١) [يترجم مؤلف البحث هذا اللفظ بما يدل على أنه يقرأه بتشديد اللام مفتوحة . وواضح أن هذه القراءة غير صحيحة وأن الصحيح ما أثبتناه ، نظراً إلى قوله « إلفاً » بعد ذلك ، فهذه الكلمة الأخيرة مفعول مطلق للفعل ألف (بكسر اللام مخففة) السابق الذكر] .

(٢) أى لما عسى أن يكون الآخرون قد وجدوه فى كتبنا .

(٣) يعنى أرسطو .

(٤) يعنى أتباع أرسطو من المشائين .

اشتغلنا فيه بذلك ريعان الحداثة ، ووجدنا من توفيق الله ماقصر علينا بسببه مدة التفطن لما أورثوه [أى المدة اللازمة لتفطن ماأورثوه] . ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط (١) من العلم الذى يسميه اليونانيون « المنطق » — ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره (٢) — حرفاً حرفاً ، فوقفنا على ماتقابل [أى مايتفق معه] وعلى ماعصى [أى ما اختلف وإياه] . وطلبنا لكل شيء وجهه (٣) ، فحق ماحق وزاف مازاف [أى وكانت نتيجة هذا أن بان ماهو حق وما هو زائف] .

(١) أى « القسم » أو « الفرع » . وهذا المعنى الصحيح لا يوجد فى المعاجم اللغوية ؛ وهو يفسر لنا لماذا استعمل ابن سينا هذا اللفظ فى تسمية كل فصل من فصول القسم الثانى من كتاب « الاشارات » .

(٢) ويقول أيضا فى ص ٥ (س ٨ — س ٦ من أسفل) : «والعلم الذى يطلب ليكون آلة [للعلوم الأخرى] قد جرت العادة فى هذا الزمان وفى هذه البلدان أن يسمى علم 'المنطق' . ولعل له عند قوم آخرين اسما آخر ، لكننا نؤثر أن نسميه بهذا الاسم المشهور » . وابن سينا يشير فى هاتين الفقرتين إلى هذه الحقيقة ، وهى أنه حتى فى زمانه أيضا ، كان كثير من المتكلمين وأرباب العلوم الشرعية يفخرون بمعارضتهم لدراسة المنطق ، معتبرين هذا العلم خطرا على العقائد الدينية لأسباب ذكرها ابن خلدون فى « مقدمته » القسم السادس ، الفصل ١٧ وفى ص ١٠٦ — ص ١٦٠ ، ج ٣ من ترجمة دى سلان) . ولهذا فانه خوفا من هذا الذم المنطق بعينه، كان كثير من المسلمين ، ومن بينهم المتكلمون الذين أدخلوا المنطق فى كتبهم أو بحثوا فيه فى كتب أخرى غير 'المنطق' (وهى ترجمة للكلمة اليونانية λογική) ويغيرون النظام الموجود فى كتب اليونانيين فى المنطق ؛ فالغزالى المتكلم الصوفى الفقيه الكبير (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ = سنة ١١١١ م ، أى أنه كان بعد ابن سينا) يسمى كتبه المختلفة فى المنطق بأسماء لا تجر شراً على صاحبها . راجع الفقرة الموجودة فى « تهافت الفلاسفة » ، القاهرة سنة ١٣٠٢ — سنة ١٣٠٣ ص ٥ — ص ٦ (= ص ٥ — ص ٦ أيضا فى طبعق سنة ١٣١٩ وسنة ١٣٢١) ؛ وراجع أيضا : « مقدمة فى فن المنطق لابن طملوس الشقرى ، النص العربى مع ترجمة اسبانية لميجيل اسين » ، ج ١ (مدريد سنة ١٩١٦) ، ص هـ ى — ص و ى ، س ٨ — س ١١ من النص وص ١٩ — ٢٣ من الترجمة (مع تعليقات المترجم العالم) ؛ ثم اجناس جولدتسيهر ، « موقف أهل السنة القدماء من علوم الأوائل » ، برلين سنة ١٩١٦ ، ص ٢٤ — ص ٤٢ [ص ١٤٧ — ص ١٦٧ من هذا الكتاب] .

(٣) هكذا بدلا من « وجهة » الموجودة فى النص المطبوع . راجع فيما يتعلق باستعمال لفظ 'وجه' فى هذا المعنى ، ما قاله المؤلف بعد فى الصفحة التالية س ٥ .



« ولما كان المشتغلون بالعلم شديدى الاعتزاء إلى المشائين من اليونانيين، كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور، فانحزنا إليهم وتعصبنا للمشائين إذ كانوا أولى فرقهم [فرق اليونانيين ؟] بالتعصب لهم. وأكملنا ما أرادوه وقصّروا فيه ولم يبلغوا أربهم منه، وأغضينا عما تخبطوا فيه، وجعلنا له وجهاً ومخرجاً، ونحن بدخلته شاعرون، وعلى ظله واقفون. فإن جاهرنا بمخالفتهم ففي الذي لم يمكن الصبر عليه؛ وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل. فمن جملة ذلك [أي مقصدنا إليه] ما كرهنا أن يقف الجهال على مخالفة ماهو عندهم [أي مخالفتنا لما هو عندهم] من الشهرة بحيث لا يشكون فيه ويشكّون في النهار الواضح؛ [وإلى جانب هذا]، وبعضه قد كان من الدقة بحيث تعمش عنه عقول هؤلاء الذين في [هذا] العصر. فقد بلينا برفقة منهم عارى الفهم « كأنهم خشب مسندة[1] »؛ يرون التعمق في النظر [الفلسفي] بدعة، ومخالفة المشهور ضلالة، كأنهم الحنابلة في كتب الحديث [2]. لو وجدنا منهم رشيداً ثبتناه بما حققناه، فكنا ننفعهم به، وربما تسنى لهم الإيغال في معناه [أي معنى ماقلنا به]، فعوضنا منفعة استبدوا بالتنفير عنها [3].

« ومن جملة ماضننا بإعلانه، عابرين عليه — حق مغفول عنه يشار إليه فلا يتلقى إلا بالتعصب [لمن يقول به]. فلذلك جرينا في كثير مما نحن خبراء بجودته مجرى المساعدة دون المحاقة؛ ولو كان ما انكشف لنا أول ما انصببنا إلى هذا الشأن لم نبد فيه مراجعات منا لأنفسنا، ومعاودات من [أي قائمة على] نظرنا؛ لما [اقرأ: فلما] تبينا فيه رأيا، ولا اختلط [اقرأ:

---

(١) آية ٤، من السورة رقم ٦٣.

(٢) يشير إلى رأى الحنابلة في هذا النوع من الحديث المسمى باسم « الحديث المشهور » من ناحية العقائد والعبادات والمعاملات: فهذا النوع لا يمكن في نظرهم أن يكذب، وهو يعطى اليقين التام المطلق.

(٣) في الأصل المطبوع: التنفير عنها، والواضح أن صحته ما أوردناه.

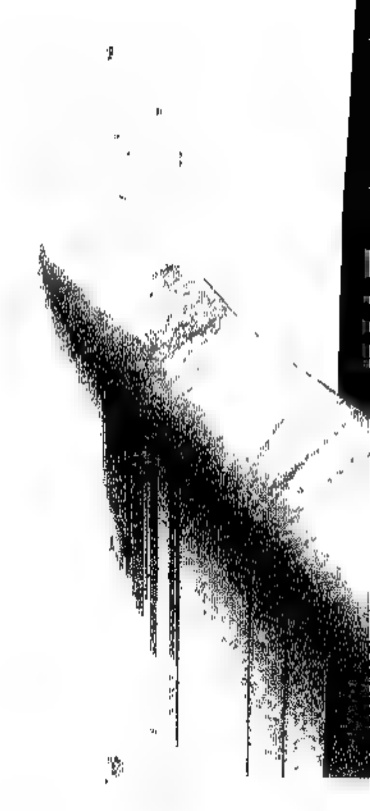
أو اختلاط] علينا الرأى ، وسرى فى عقائدنا الشك ، وقلنا [احذف الواو] « لعل » و « عسى » .

« لكنكم ، أصحابنا ، تعلمون حالنا فى أول أمرنا وآخره ، وطول المدة التى بين حكمنا الأول والثانى . وإذا وجدنا صورتنا هذه ، فبالحرى أن نثق بأكثر ماقضيناه ، وحكمنا به واستدركناه ، ولا سيما فى الأشياء التى هى الأغراض الكبرى ، والغايات القصوى التى اعتبرناها وتعقبناها مئين من المرات . ولما كانت الصورة هذه ، والقضية على هذه الجملة ، أحببنا أن نجمع كتاباً يحتوى على أمهات العلم الحق الذى ستنبطه من نظر كثيراً ، وفكر ملياً ، ولم يكن من جودة الحدس بعيداً .

« وما جمعنا هـذا الكتاب لنظهره إلا لأنفسنا — أعنى الذين يقومون منا مقام أنفسنا . وأما العامة من مزاولى هـذا الشأن ، فقد أعطيناهم فى « كتاب الشفاء » ماهو كثير لهم وفوق حاجتهم ، وسنعطيهم فى « اللواحق » مايصلح لهم زيادة على ما أخذوه ، وعلى كل حال فالاستعانة بالله وحده » .

§ ٢٢ — وبعد هذه المقدمة يتحدث ابن سينا عن مجموع العلوم التى لاتجرى أحكامها مدة من الزمان معينة تسقط بعدها والتى ليست مؤقتة زائلة ، وهى الحكمة . وتنقسم إلى علم نظرى وعلم عملى . وأقسام العلم النظرى أربعة : العلم الطبيعى، والعلم الرياضى، والعلم الآلهى، والعلم الكلى ، ويقصد بالعلم الأخير الأمور والمعانى التى « قد تخالط المادة وقد لاتخالطها ، فتكون فى جملة مايخالط [= الطبيعى والرياضى] وجملة مالا يخالط [= الآلهى] ، مثل الوحدة والكثرة ، والكلى والجزئى ، والعلة والمعلول»[1] . وأما العلم العملى فيشمل أربعة أقسام أيضاً : علم الأخلاق ، وعلم تدبير المنزل ، وعلم تدبير المدينة (السياسة) ، والصناعة الشارعة (أى فن التشريع) . وإلى جانب العلم النظرى والعلم العملى يوجد العلم الآلى أى المنطق . ثم يختم

(١) وابن سينا نفسه يعترف بأن هذا التقسيم ليس هو التقسيم « المتعارف » .



المؤلف كلامه فى تقسيم العلوم بقوله (ص ٨) :

« وليس من عزمنا أن نورد فى هذا الكتاب جميع أقسام العلم النظرى والعلم العملى ، بل نريد أن نورد من أصناف العلوم هذا العدد : نورد منه العلم الآلهى ، ونورد العلم الكلى ، ونورد العلم الطبيعى الأصلى ، ونورد من العلم العملى القدر الذى يحتاج إليه طالب النجاة وأما العلم الرياضى فليس من العلم الذى يختلف [1] فيه . والذى أوردناه منه فى « كتاب الشفاء » هو الذى نورده هاهنا ، لو اشتغلنا بإيراده . وكذلك الحال فى أصناف من العلم العملى لم نورده هاهنا .

« وهذا هو حين [أى والآن فعلينا أن] نشتغل بإيراد العلم الآلى ، الذى هو المنطق » .

والواقع أنه يبحث بعد ذلك فى المنطق بحثاً فيه نقص لانعلم مدى طوله فى ص ٤٦ من النسخة المطبوعة وكذلك فى الأصل المخطوط الوحيد[2] الذى طبعت منه ، وفى آخره نقص أيضاً ، حتى أن الناسخ يقول (ص ٨٣) إن هذا هو المقدار الوحيد الذى يوجد من الكتاب . ومعنى هذا أنه لم يصلنا سوى جزء كبير من القسم الأول من الكتاب ، والباقى — أى الجزء الأخير من المنطق ، والعلم الطبيعى كله ، والعلم الآلهى كله — غير موجود .

§ ٢٣ — من هذه المقدمة ومما بقى من القطعة المطبوعة بالقاهرة يستنتج بطريقة يقينية ما يلى :

ا) أن الكتاب كله ، وعنوانه مجهول ، كان بحثاً شاملا فى كل أجزاء الفلسفة ، ككثير من الكتب الأخرى ذات الأحجام المختلفة فيما بينها وبين

---

(١) ولهذا كان ابن سينا لا يذكره فى كتابه ، ما دام أنه ليس موضوع خلاف .

(٢) هو المخطوط الموجود بالمكتبة الخديوية (دار الكتب المصرية الآن) بالقاهرة (فهرست كتب الدار ، ج ٦ ص ١٠٣ : حكمة ، ٦ م ، القطعة الثانية) . وفى فهرست كتب الدار يسمى باسم « كتاب المشرقيين » اعتماداً على ما هو مذكور فى المقدمة التى أوردناها ؛ والناشر ، لما رأى أن القطعة الباقية خاصة بالمنطق فحسب ، وضع العنوان : « منطق المشرقيين » .

بعض ، التي ألفها ابن سينا [١].

ب) وأن الصلة التي تقول فقرة ابن سينا (فى الشفاء) التي أوردها ابن طفيل (راجع § ١) أنها موجودة بين كتابى « الشفاء » و « الحكمة المشرقية » هى نفس الصلة التي تقول قطعتنا هذه بوجودها بين كتاب « الشفاء » وبين الكتاب الذى منه هذه القطعة ، أى أن موضوع البحث فى كليهما هو الفلسفة بجميع أجزائها ، إلا أن الكتاب الأول ، الذى ألف على مثال الكتب المشائية قدر المستطاع ، يحاول أن يستر عن القراء الاختلافات عن مذهب إرسطو والاضافات إليه ، بينما الثانى يتحلل من قيود المشائية اليونانية معارضاً بها طرق المشرقيين .

حـ) وهذه المعارضة للمشرقيين باليونانيين لاتتعلق — أو لاتتعلق فقط على أقل تقدير — بالآراء الصوفية ، ولكنها تشمل جميع فروع الفلسفة فيما عدا جزءاً كبيراً من العلم العملى (الأخلاق وتدبير المنزل ، وتدبير المدينة) . فهذه المعارضة إذاً مماثلة بالدقة للمعارضة التي أشرنا إليها عند فخر الدين الرازى (§ ٢٠) ، والتي ألقت فقرة ابن خلدون المشار إليها فى § ٨ ضوءاً على معناها ومداها : فلم يعد النموذج الارسطالى يقلد تقليداً حرفياً ، فطريقة البحث فى مسائل الطبيعيات والالهيات مثلا ، تختلف ؛ وبعض الآراء الارسطالية ترفض ويستبدل بها آراء أخرى أكثر انطباقا على قواعد علم الكلام [٢] ،

---

(١) وأكبر ما وصل إلينا منها ، ولو أنه لم يطبع منه إلا أجزاء فقط ، كتاب « الشفاء » ، وله مختصر اسمه « النجاة » طبع مرتين . كذلك طبع كتاب « الاشارات والتنبيهات » ، وهو أصغر حجماً من « النجاة » . وضاع فى أيام حياة ابن سينا نفسها ، كتابه الضخم « الانصاف » ، راجع فيما يتعلق به ما قلناه من قبل ص ٢٧٨ تعليق ١ ؛ كذلك ضاعت الرسالتان الصغيرتان « الهداية » و « الحكمة العروضية » . ولكن توجد فى أوربا مخطوطات لكتاب « عيون الحكمة » وللكتاب الفارسى « دانش نامه علائى » (أى كتاب « العلائى فى الحكمة » ، صنفه لعلاء الدولة) .

(٢) لم يدرس بعد تأثير مذاهب المتكلمين فى ابن سينا . ولابن رشد مثلا الحق فى أن يقول إن ابن سينا [وقبله الفارابى] يتبع المتكلمين المعتزلة ، حين يقسم الموجود إلى واجب =

وأصبحت نقطة ابتداء المنطق نفسه التفرقة بين التصور وبين التصديق .

ء) ولنا من أجل تأييد النتائج التى استخلصناها فى ب ٦ حـ تأييداً آخر جديداً فقرةُ ابن رشد (راجع قبل ، § ٣) التى تشهد بأن كتاب « الحكمة المشرقية » لابن سينا يبحث فى مسائل الآلهيات أيضاً ؛

هـ) كما يستخلص من النصوص الواردة فى § ٢٤ و § ٢٥ مايؤيد أيضاً النتائج التى وصلنا اليها فى ب ٦ حـ .

والآن فإن من الطبيعى أن ينشأ السؤال الآتى : ألا يمكن أن يكون المنطق الموجود فى المخطوطة وفى النسخة المطبوعة بالقاهرة هو نفسه الجزء الأول من كتاب « الحكمة المشرقية » ، وهو الكتاب الذى لم يحدثنا المترجمان العربيان لحياة ابن سينا (راجع § ١ عند الآخر) عن مقداره وطبيعته ؟

= وممكن ، وعلى أساس هـذا التقسيم يقيم مذهبه فى الله : ابن رشد ، « تهافت التهافت » ، ص ٧٢ من طبعتى القاهرة سـنة ١٣١٩ هـ وسنة ١٣٢١ هـ . (والترجمة اللاتينيـة *Destructio destructionum*, disp. IV. dub. (50), edd. Venezia, Giunti, 1262, 1573, (f. 71 K—L = ed. Venezia, Comino, 1560, f. 160 r—v. ؛ كذلك فى تفسير السماع الطبيعى ، الترجمة اللاتينية ، المقـالة الثانية ، الشرح رقم ٢٢ : « إن الطريق الذى سلـكه ابن سينا فى إثبات المبدأ الأول ، هو طريق المتكلمين ؛ وقوله دائما وسط تقريباً بين المشائين والمتكلمين » [هذه ترجمة عن الترجمة اللاتينية ، لأن الأصل العربى مفقود] . راجع فيما يتعلق بالمسائل الأخرى كلها قول ابن رشد: « وقد غلط ابن سينا فى هذا غلطا كثيراً فظن أن الواحد والموجود يدلان على صفات زائدة على ذات الشىء والعجب من هذا الرجل كيف غلط هذا الغلط ، وهو يسمع المتكلمين من الأشعرية الذين مزج علمه الالآهى بكلامهم » . [أورد مؤلف البحث كلام ابن رشد فى ترجمته اللاتينية ، ونحن أوردنا هنا النص العربى لـكلام ابن رشد نقلا عن تفسير مابعد الطبيعة لابن رشد ، طبع موريس بويج ، المطبعة الـكاثوليكية ببروت سنة ١٩٣٨ ص ٣١٣ س ٦—٩] ؛ وكذلك « تهافت التهافت » ، طبعتا سـنة ١٣١٩ وسنة ١٣٢١ ص١٧ فى أسفل (الترجمة اللاتينيه *Destr. destr*, disp. I, dub(140) ورقة 25 D من طبعات جونتا Giunti المذكورة = الورقة 27 B من طبعـة كومينو Comino) : « وإن كان يظن بأبى نصر وابن سينا أنهما سلـكا فى إثبات أن كل فعل له فاعل هذا المسلك ، وهو مسلك لايسلـكه المتقدمون وإنما اتبع هذان الرجلان فيه المتكلمين من أهل ملتنا » .

§ ٢٤ — وعلى هذا السؤال نستطيع أن نجيب بالايجاب إجابة يقينية صحيحة .

ففي « تعليقات » صدر الدين محمد الشيرازي (المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ = سنة ١٦٤٠—١٦٤١ م) على «شرح» قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي (المتوفى سنة ٧١٠ هـ = سنة ١٣١١ م) « لحكمة الاشراق » للسهروردي المقتول يقتبس عن « الحكمة المشرقية » لابن سينا أربع مرات على الأقل[١] بمناسبة مسائل في المنطق أو المنطق والآلهيات ، دائماً ؛ بينما تقتبس في هذه « التعليقات » نفسها فقرات من كتب أخرى لابن سينا ، مثل « الاشارات » و« الرسالة الأضحوية » و « المباحثات بسؤال تلميذه بهمنيار» الخ . والاقتباس الموجود في ص ٧٤ يقول :

« اعلم أن الشيخ الرئيس [= ابن سينا] — قدّس سره — ذكر في « الحكمة المشرقية » أن القضية إنما تكون ثنائية إذا لم يذكر فيها الرابطة ، إما استغناء — لأن محمولها كلمة[٢] أو اسم مشتق اشتقاقاً يتضمن النسبة المذكورة — أو اختصاراً ، وهذا تصريح بأن الأسامي المشتقة تتضمن الدلالة على النسبة ، ولا تحتاج إلى الرابطة . ثم إنه [أي ابن سينا] ذكر في الاشارات « وقد يحذف ذلك في لغات ، كما يحذف تارة في لغة العرب الأصلي ؛ كقولنا زيد كاتب وحقه أن يقال زيد هو كاتب ، وبين كلاميه تدافع بحسب الظاهر ، فإن .... » .

(١) ص ٦١ (الضابط السابع من المقالة الأولى) ، ص ٧٤ (الضابط الثاني من المقالة الثانية) ، ص ١٣٢ (الضابط السابع من المقالة الثانيـة) ، ص ٢٠١ (الفصل الثالث من المقالة الثالثة) . ولست أضمن عدم وجود اقتباسات أخرى ، من السهل أن تند عن المرء في هذه الطبعة الحجرية الفارسية الرديئة (وقد أشرنا اليها من قبل ص ٢٧٣ تعليق رقم ١) ، ففيها تتجول التعليقات ، المكتوبة في تعليق مائل ، في كل الجهات : أفقية وعمودية ومائلة إلى أعلى ، ومائلة إلى أسفل .

(٢) يستعمل المناطقة العرب لفظ « كلمة » غالبا للدلالة على « الفعل » (وهي ترجمة للاصطلاح الفني الارسطالي ῥῆμα) بدلا من لفظ « فعل » وهو اللفظ المستعمل دائماً عند النحاة .



والان ، فكما أن الاقتباس الثانى من هذين الاقتباسين المأخوذين عن ابن سينا ، وهو الاقتباس المأخوذ من كتاب « الاشارات » ، يوجد بنصه فى طبع فورچيه لهذا الكتاب الأخير ، (ليدن سنة ١٨٩٢ ، النهج الثالث ، ص ٢٦ ، من السطر الثالث من الآخر حتى السطر الأخير) فكذلك الاقتباس الأول ، المأخوذ من « الحكمة المشرقية » ، يوجد بنصه فى القطعة المطبوعة بالقاهرة ، فى ص ٦٧ س ٩ — س ١١ .

وهذا يقضى على كل شك فى أن قطعة المنطق المطبوعة بالقاهرة هى من القسم الخاص بالمنطق الذى يكون القسم الأول من الأقسام الثلاثة التى يشتمل عليها كتاب « الحكمة المشرقية » .

§ ٢٥ . — والاقتباسات الثلاثة الأخرى التى يقتبسها صدر الدين الشيرازى عن « الحكمة المشرقية » لابن سينا — وأحدها ، وهو الموجود فى ص ١٣٢ اقتباس بحسب المعنى فحسب — تتعلق كلها بمسألة واحدة : وتلك هى مسألة ما اذا كان من الممكن أن تعرّف البسائط (أى الأشياء البسيطة) ، على الرغم من أنها غير قابلة لأن تحد بالمعنى الدقيق لكلمة الحد ، بوجه أقرب الى الحد بمعناه الصحيح من الرسم . وقطعة منطق ابن سينا المطبوعة بالقاهرة تشير حقاً[1] إلى الأفكار الواردة فى هذه الاقتباسات الثلاثة المأخوذة من « الحكمة المشرقية » ؛ ولكنها لا تعبر عنها بنفس الألفاظ ، على الرغم من أن صدر الدين يريد فى حالتين أن يورد كلام ابن سينا بنصه . ولكن هذه الصعوبة صعوبة فى الظاهر فحسب : فإن المسألة المذكورة (ونعنى بها حد البسائط والأشياء المركبة والأعراض ، الخ) قد بحثها فى الآلهيات أيضاً ارسطو ، وابن سينا نفسه (كتاب « الشفاء ») وابن رشد ؛ ومن هنا فإن من المحتمل أن تكون الاقتباسات الثلاثة مأخوذة لا من جزء المنطق الذى وصل الينا ، وانما من قسم الآلهيات (الذى لم ينشر بعد) من كتاب « الحكمة المشرقية » لابن سينا

(١) ص ٣٦ فى أسفل ، ص ٤٠ — ص ٤١ ، ص ٤٥ .

ومهمٌ ما يقوله صدر الدين الشيرازي في ص ٦١ :

« [لأن البسائط ، سواء كانت أجزاء الحدود أم لا ، قد تعرَّف بوجوه أخرى غير ما ذكره (السهروردي) . منها] ما ذكره الشيخ الرئيس في « الحكمة المشرقية » : « إن الأشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الأجناس والفصول ؛ وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهنَ تصورُها إلى حاق الملزومات [حاق أي حقيقة] ، وتعريفاتها لا تقصر عن التعريف بالحدود » . هذه عبارته وقد ذكرها شارح « الاشارات [1] » . و [لكن] ذكر المصنف [السهروردي] في المشرع الثاني من كتاب « المطارحات » . . . « ولهذا اقترح الشيخ أبو علي [ابن سينا] في كراريس نسبها إلى المشرقيين توجد متفرقة غير تامة بأن البسائط ترسم ولا تحد » . أقول : هذه الكراريس موجودة عندنا وليس المذكور فيه [فيها] كما ذكر [أي السهروردي] ، بل كما ذكرنا ؛ ولعله [السهروردي] أراد الاختصار ، والغرض [أي بينما غرضه] أن معرفة البسائط قد يحصل من معرفة آثارها ولوازمها معرفة ليست مما يحصل بالحدود » .

وهذا كله يؤيد ما رأيناه من قبل خاصاً بفكرة « المشرقيين » .

وأخيراً هناك دليل أخير على أن المنطق المطبوع بالقاهرة جزء من كتاب « الحكمة المشرقية » قدمه لنا صدر الدين الشيرازي نفسه في كتاب آخر من كتبه ، ونعني به في بدء « تعليقته » على آلهيات « الشفا » لابن سينا [2] ؛ ففي هذا الكتاب يقول إن ابن سينا أشار في كتاب « الحكمة

(١) من المؤكد تقريباً أنه يقصد نصير الدين الطوسي (متوفى سنة ٦٧٢ هـ = سنة ١٢٧٤م) . ولم يطبع حتى الآن أي شرح على القسم الخاص بالمنطق من كتاب « الاشارات » .

(٢) طبع حجر بطهران ، سنة ١٣٠٣ — سنة ١٣٠٥ هـ ، ص ٢ من التعليقات المفصلة . وفي هذه الطبعة يسمى المؤلف باسم « صدر الحكماء المتألهين » فقط ؛ والدليل على أن هذا لقب صدر الدين محمد الشيرازي (الأصغر) ما هو موجود في الصفحة الأمامية من كتابيه « الأسفار الأربعة » (طبع حجر ، طهران ، سنة ١٢٨٧ هـ) وكتاب « المبدأ والمعاد » (طبع حجر ، تبريز وطهران ، سنة ١٣١٤ هـ) .

المشرقية » إلى مكانة المنطق بين العلوم الفلسفية . وهذا يماثل ما رأيناه من قبل فى § ٢٢ .

§ ٢٦ — فإذا كان قد ثبت إذاً أن « الحكمة المشرقية » كانت بحثاً كاملاً فى الفلسفة فى ثلاثة أقسام (المنطق والطبيعيات والآلهيات) ، ولم تكن ، كما اعتقد حتى الآن ، كتاباً فى التصوف المستور ؛ وإذا كان قد ثبت أن المنطق الناقص المطبوع فى القاهرة بعنوان « منطق المشرقيين » هو بعينه قطعة من كتاب « الحكمة المشرقية » ؛ وإذا كنا قد بينا فى جلاء ووضوح أن هذه الحكمة « المشرقية » مختلفة اختلافاً شديداً عن « حكمة الاشراق » ، أى عن مذهب السهروردى المقتول — فانه ينتج أيضاً بوضوح أن لا أساس مطلقاً للسبب التعسفى الوحيد الذى اتخذه الباحثون (راجع § ١٦) من أجل القول بأن العنوان « الحكمة المشرقية » لابن سينا عنوان مزوَّر غير صحيح ، وهو العنوان الوارد فى مخطوطى اكسفورد واستامبول ؛ وعلى العكس مما كان معتقداً حتى اليوم ، فان هذه الحقيقة ، وهى أن الكتاب (الموجودة منه قطع فى اكسفورد ، والذى يظهر أنه كامل فى استامبول) يبحث فى المنطق والطبيعيات والآلهيات ، لا فى مذاهب صوفية مستورة ، نقول إن تلك الحقيقة نفسها دليل يؤيد احتمال صحة الكتاب الموجود فى هاتين المخطوطتين وصحة عنوانه .

ولهذا فان من المأمول أن تدرس هاتان المخطوطتان وتنشران ؛ لأنه سيكون من الممكن حينئذ أن نكوّن فكرة أكثر دقة عن فكر ابن سينا الفلسفى . أما أنا فلست أرى أن ننتظر من ذلك ضرورةً اكتشافات غير عادية ؛ لأنه ، فيما عدا بعض النقط الخاصة ، من المحتمل كثيراً أن يكون اختلاف « الحكمة المشرقية » عن كتب ابن سينا الأخرى ذات الطابع المشائى ، اختلافاً فى طريقة العرض وتوزيع المواد ، أكثر من أن يكون اختلافاً فى المضمون والجوهر . وإن خص كتابيه اللذين هما أشد قرباً من

النموذج الارسطالى — ونعنى بهما « الشفاء » ومختصره « النجاة » — ليؤيد تأييداً تاماً ما يقوله ابن سينا نفسه فى مقدمة « الحكمة المشرقية » ، التى أوردناها فى § ٢١ ، أعنى أنه أدخل فيهما سراً آراء شخصية وانحرافات عن المذهب المشائى ، على الرغم من حرصه على ألا يدع هذا يظهر بوضوح للقراء المتعصبين لمذهب المشائين[١] . إلا أنه ، حتى ولو لم يكن لنا أن ننتظر أشياء جديدة كل الجدة ، فان من المستحسن دائماً أن تتخذ « الحكمة المشرقية » أساساً فى كل عرض لمذهب ابن سينا ، أولى من أن يتخذ « الشفاء » أو مختصره « النجاة » ؛ فعلى هذا النحو يمكن عرض الفكر الحقيقى لهذا الفيلسوف الكبير عرضا أحسن وأدق[٢] .

والآن نستطيع أن نفهم فقرة « السِّفْر الأكبر » لروجر بيكون التى أوردناها آنفا (ص ٢٧٧ ، تعليق رقم ٢) ، والتى ظلت غير مفهومة حتى اليوم . فأول كتب ابن سينا الثلاثة التى تبحث فى الفلسفة كلها ، (« أحدها ألف حسب المذهب السائد عند المشائين ») هو ، كما يقول بيكون نفسه ، « الشفاء » ؛ وثانيها ، « الذى ألف حسب الحقيقة الخالصة فى الفلسفة » ، هو كتاب « الحكمة المشرقية » الذى نحن بصدده[٣] ؛ وثالثا ، وهو من الناحية التاريخية آخرها وفيه تلخيص للأولَيين ، هو كتاب « الاشارات والتنبيهات » ، المعروف عند اللاتينيين باسم *Liber Alixarat* ، والذى ترجم منه ريمون



(١) وهذه التجديدات الموجودة فى كتاب « الشفا » هى نفسها موضوع هجمات ابن رشد المتتابعة على ابن سينا .

(٢) يحسن أن ننبه على كل حال ، إلى أن « كتاب الاشارات » أيضاً يظهر أنه يجب أن يعد من ضمن قسم الحكمة « المشرقية » ، وهو رأى قال ببعضه كارادى ڤو . إلا أنه أوجز بكثير جداً من الكتاب المسمى « الحكمة المشرقية » .

(٣) ليس لنا أن نعجب من كون ابن سينا فى مقدمة كتابه الكبير « الشفاء » يشير إلى « الحكمة المشرقية » ، وانه يشير ، فى مقدمة هذا الأخير ، إلى « الشفاء » . وذلك أن أجزاء « الشفاء » كتبت فى سنوات عديدة ، ومع مقاطعات كثيرة ، فحين كتب ابن سينا مقدمته العامة للاجزاء كلها ، لا بد وأن يكون قد ألف من قبل كتاب « الحكمة المشرقية » .

مرتان الدومينيكى ، بعد سنة ١٢٥٠ بقليل ، بضع فقرات فى الجزء الأول من كتابه « خنجر الايمـان ضد اليهود والمسلمين » *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeous* .

. . .

§ ٢٧ — بق علينا أن نوضح نقطة واحدة .

فاذا كنا قد أثبتنا فى يقين أن كتاب « الحكمة المشرقية » كان بحثاً كاملا فى الفلسفة ، فكيف نفسر أولى فقرتى ابن طفيل (اللتين أوردناهما من قبل فى § ١) ، أعنى تلك التى يصرح فيها ابن طفيل بأنه ألف قصته الفلسفية الصوفية ، ذات الطابع الرمزى ، إجابة لرغبة صديق سأله أن يبث اليه « أسرار الحكمة المشرقية التى ذكرها ... ابن سينا » ؟

إن الاجابة على هذا السؤال لا يمكن أن يشك فيها . فابن طفيل فى هذه القصة (التى تختلف عن الأخرى فى أن هـذه تورد كلام ابن سينا بنصه) لا يشير إلى كتاب ابن سينا المسمى باسم « الحكمة المشرقية » ، وإنما هو يشير إلى كتب أخرى أوجز كثيراً وذات طابع متنوع تنوعاً كبيراً ، يمكن نظراً إلى أنها ليست ذات وحى ارسططالى ، أن تعد « مشرقية » بحسب المقاييس التى رأيناها من قبل فى § § ٨ ، ٢٠ ، ٢٣ ، ٢٥ (فى الآخير) .

وقصة ابن طفيل — كما هو معروف — تريد أن تبين كيف يستطيع إنسان ، انعزل عن كل جماعة إنسانية وظل دائماً محروماً من تعليم الآخرين ، أن يرتق بعقله هو ، إلى معرفة حقائق الدين الجوهرية بالتدريج ، وأن يبلغ فى النهاية حالة الاتحاد الصوفى شبه الدائم بالله [1]. واسم بطل القصة حى بن يقظان ؛ ثم يظهر على المسرح فى الجزء الأخير من القصة شخصان آخران

(١) ثم إن ابن طفيل (كما أوضح ذلك المرة الأولى جوتييه Gauthier فى بحثه القيم الذى ظهر سنة ١٩٠٩ والذى أشرنا اليه من قبل فى § ١٣) يقصد إلى اثبات اتفاق الدين مع الفلسفة اتفاقا جوهريا .

كذلك ، وهما الصديقان آسال وسلامان . وابن طفيل نفسه يصرح عند نهاية مقدمته الطويلة ، بأنه أخذ عن ابن سينا هذه الأسماء الثلاثة لأشخاص رمزيين[١] . والواقع أن لابن سينا رسالتين موضوعهما صوفى يشتملان على هذه الأسماء . وأحد هذه الرسائل عنوانه « رسالة حى بن يقظان » ، وهى قصة رمزية قصيرة باردة جافة ، ذات مغزى ورمز لا يكاد يفهم بدون مساعدة شرح ، وفيها يظهر حى بن يقظان هذا فى صورة شيخ ، هو رمز العقل الفعّال ، يدل على الطريق الصوفى الزهدى الضرورى لكل من يريد الوصول ، حسب القدرة ، إلى الاتحاد بالله[٢] . والرسالة الأخرى ، وهى رمزية أيضاً ، هى « قصة سلامان وابسال » ، فيها سلامان رمز للنفس الناطقة ، وأخوه أبسال (هكذا بدلا من آسال الوارد عند ابن طفيل) الأصغر منه سناً ، رمز للعقل النظرى الذى يترق إلى الاتحاد « بالعقل المستفاد » . وفى كلتا الرسالتين بعض الأشياء القصصية التى توسع فيها ابن طفيل فى قصته التى يسردها فى سعة وإحساس بالفن ، يعوزان تماما قصتى ابن سينا الرمزيتين الجافتين أشد الجفاف[٣] .

وليس من شك فى أن ابن طفيل أشار إلى هاتين القصتين الرمزيتين ذاتى الطابع الفلسفى الصوفى اللتين ألفهما ابن سينا ، واللتين لا تفهمان بدون شرح ، حين قدم قصته هو على أنها إجابة على سؤال صديق طلب منه أن

---

(١) حى ابن يقظان رمز الفلسفة ، وآسال رمز الدين المنزل ، وسلامان رمز عامة الناس ؛ راجع جوتييه الكتاب المذكور ، ص ٦٧ — ص ٦٨ .

(٢) طبعت الرسالة مع شرح مطول مختار من شرح ابن زيلع ، وحللت فى الكراسة الأولى من كتاب ميرن M. A. F. Mehren بعنوان « رسائل صوفية . . . لابن سينا » Traités mystiques... d'Avicenne الكراسة الأولى : « القصة الرمزية الصوفية حى بن يقظان » *L'allegorie mystique Hay ben Yaqzân*, Leyde 1889 ليدن سنة ١٨٨٩ .

(٣) فيما يتعلق بكل هذه الصلات بين رسالتى ابن سينا وكتاب ابن طفيل ، راجع العرض القيم جداً الذى قام به جوتييه فى كتابه « ابن طفيل » ، باريس سنة ١٩٠٩ ص ٦٨ — ص ٨٥ .

يبث إليه «أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها . . . ابن سينا[1]» . ومن المحتمل كثيراً أن تكون نسخة « قصة سلامان وأبسال » التي كانت بين يدى ابن طفيل كانت تحمل العنوان الثاني التالي : « في أسرار الحكمة المشرقية » ، وهو العنوان الذي أضافته بعض المخطوطات والطبعاتُ الشرقية إلى عنوان قصة حي بن يقظان لابن طفيل[2] .

ومن يعرف مؤلفات ابن سينا الصوفية وغير الصوفية ليس في حاجة إلى أن نلفت نظره إلى أن كلام ابن طفيل ، الذي قد يبدو منه أنه يقدم قصته كشرح لأسرار الحكمة المشرقية لابن سينا ، يجب أن يفهم في نطاق الحدود الضيقة جداً التي بيناها منذ قليل : أعني الاتفاق في أسماء الأشخاص ، ثم فكرة الاتحاد الصوفي الفلسفي . ولكن التفسير الحرفي لهذا الكلام والأخطاء التقليدية المتعلقة « بالحكمة المشرقية » لابن سينا ، قد أوقعت خبيراً عميقاً بالفلسفة المسيحية في العصور الوسطى في لبس غريب ، ونعني به شوسا اليسوعي ، فقال وهو يتحدث عن ابن سينا : «لكي نعرض الناحية الصوفية في مذهب ابن سينا ، نستطيع أن نستخدم ابن طفيل » ، ولهذا استعاض عن تحليل رسائل ابن سينا الصوفية بتلخيص قصة ابن طفيل[3] .

---

(١) بعد كل الذى شرحته ، أصبح واضحاً ، بطريقة مؤكدة ، المعنى الذى يجب أن يفهم من التعبير العربى الغامض (راجع قبل ص ٢٤٧ تعليق رقم ٣) : فالضمير يعود على « أسرار » .

(٢) الصفحة الأمامية العربية من الكراسات الأربع المطبوعة فى ليدن سنة ١٨٨٩ — سنة ١٨٩٩ ، والمشتملة على « رسائل ابن سينا الصوفية » *Traités mystiques* ، تحمل العنوان التالى : « رسائل .... فى أسرار الحكمة المشرقية » . ولكن هذا العنوان الجامع وضعه ميرن نفسه كما ذكرنا من قبل فى § ١١ ، ولم يكن فى وضعه إياه موفقا كثيرا .

(٣) فى الأعمدة رقم ١٢٠٩ إلى ١٢١١ من الجزء الرابع (پاريس سنة ١٩١١) من « معجم اللاهوت الكاثوليكى » *Dictionnaire de théologie catholique* المطبوع تحت إشراف أ. ڤاكان A. Vacant ، تحت مادة « الله (طبيعته بحسب المدرسيين) » «Dieu (sa nature selon les scolastiques)».

تعليق ملحق بصفحة ٢٥١ تعليق رقم ١

إن استعمال ابن رشد للظرف « هاهنا » يقابل لفظ « فيه » فى كثير من اللهجات العربية الحديثة ، ويقابل لفظ ci أو vi فى العبارات الايطالية التى مثل «*vi* sono uomini, i quali...» (قارن ما يقال بالفرنسية : « il *y* a des hommes qui... » ومثل «non *ci* sono molti che...» . ويقال فى الانجليزية «... *there* is» وهذه أشياء زائدة كلها . والتراجم اللاتينية القديمة لكتب ابن رشد تترجم أيضا « هاهنا » هذه باللفظ «hic» (ونادراً باللفظ «illic» ، محدثة بذلك غموضاً بالنسبة إلى القارىء أحياناً . ولنمثل لذلك الغموض بالأمثلة الآتية :

In Metaph., l.I, co. 21 : « Et cum omnia fuerint numeri [فى رأى الفيثاغوريين], non erit *illic* motus omnino [= لا توجد الحركة مطلقاً] ; et cum motus non fuerit, nec alteratio, neque motus caelestis diversi, non erit generatio et corruptio » ; *In Metaph.*, l. II, co. 14 : «Multae enim leges ponunt *hic* esse [= يقولون بوجود] causas scientes res infinitas » ; *In de Caelo*, l. I, co. 138 (فى عنوان الجزء الثامن) : «Destruit sententiam dicentis *hic* esse aliquid aeternum corruptibile».

وفيما يتصل بشيوع هذا الاستعمال (الذى لم تشر اليه ، إذا لم تخطئنى الذاكرة ، كتب النحو ولا معاجم اللغة) فى كتب ابن رشد ، يكفى أن نلاحظ أن هذا الاستعمال يرد فى الأحد عشر سطراً السابقة على العبارة التى اقتبسناها من قبل من كتابه « تهافت التهافت » (ص ١٠٤) أربع مرات . فنراه يقول (ص ١٠٧ فى أسفل ، من طبعتى القاهرة سنة ١٣١٩ و ١٣٢١) : « فبهذا وقفوا على أن ههنا موجوداً هو عقل محض . ولما رأوا أيضاً النظام ههنا فى الطبيعة وفى أفعالها يجرى على النظام العقلى الشبيه بالنظام الصناعى ، علموا أن ههنا عقلا



هو الذى أفاد هذه القوى الطبيعية أن يجرى فعلها على نحو فعل العقل» والمترجم اللاتينى كالو كالونيموس ، من نابلى ، الذى ترجم هذا الكتاب عن ترجمة عبرية ، يترجم هذه العبارة حرفيا كما يلى :

Et cum hoc sciverunt quod *hic* sit, ens [يوجد موجود =] quod est intellectus absolutus. Et, quoniam viderunt etiam ordinem *hic* [النظام موجودا =] in natura, et operationibus eius sequi ordinem intellectualem, similem ordini artificiali, sciverunt quod *hic* sit intellectus [يوجد عقل =] qui influit has potentias naturales, quarum operationes currunt modo operationis intellectus» (Aristotelis *Opera cum* Averrois Cordubensis *Commentariis*, Venetiis, ap. Juntas, 1562 و 1572-74, vol. IX, f. 107 K - L ; Venetiis, ap. Cominum de Tridino, 1560, vol. X f. 267 D) [1] كما أنها ترد عشر مرات فى الصفحات من ٨٦ إلى ٨٨ وحدها من كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة » طبع م . ى ميلّر .

ويظهر أن هذا الاستعمال نادر ندرة كافية . فيما عدا كتب ابن رشد [2] ؛ فمثلا نراه فى « الكامل » للمبرّد ، طبع رَيْت ، ص ٢٥٦ س ١٦ (الباب

---

(١) وفى الترجمة القديمة الموجزة التى قام بها كالونيموس بن كالونيموس عن العربية مباشرة سنة ١٣٢٨ ، والتى استخدمها نيفوس من بعد فى شروحه (التى ألفها من سنة ١٤٩٤ إلى سنة ١٤٩٧) ، توجد هذه العبارة فى المسألة العاشرة ، الاعتراض الثانى وتترجم هكذا :

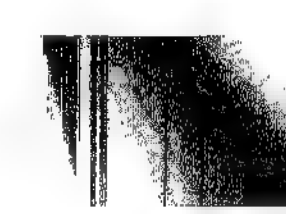
«Etiam patet existis qualiter invenerunt quod *hic* unus intellectus est purus. Et quia viderunt opera naturalia modo artificialium operum currentia iudicaverunt quod ab eodem intellectu virtutes naturales procedunt »

(Eutyci Augustini Niphi Philothei Suessani *in librum Destructionis destructionum* Averrois Cordubensis *Commentarii*, Papiae, 1521, f. 258 r).

(١) [ليس هذا صحيحاً كل الصحة . فنحن نرى هذا الاستعمال شائعا فى الكتب الفلسفية فى القرون المتقدمة . فنجده أولا فى كتب من القرن الثالث الهجرى ، وذلك فى ترجمة عربية لمقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو نشرها الأستاذ أبو العلا عفيفى فى مجلة كلية الآداب ، المجلد الخامس ، الجزء الأول سنة ١٩٣٩ ، ص٨٩ — ص ١٣٨ ، =

الثالث والثلاثون ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ — سنة ١٣٢٤ ج ١ ، ص ٢١٥ السطر السابق على الأخير) : « أههنا وارث غيركم ؟ »

والكتاب المتأخرون الآخرون (١) يستعملون أحيانا فى هـذا المعنى الظرف « هناك » (يقابل « ثم » فى لهجات العربية المغربية) ، فى عبارات مثبتة أو منفية ، مع أو بدون الفعل « كان » ؛ و « هناك » هـذه (ونادراً « هنالك ») قد أصبحت شائعة جداً فى الصحف الحديثة فى مصر وفلسطين وسوريا ، وكان ذلك أيضا بتأثير الاستعمال الفرنسى « *il y a* » والانجليزى *there is* . والجهل بهذا الاستعمال الذى لم تسجله كتب النحو والمعاجم اللغوية ، كان سببا أحيانا فى ترجمات غير صحيحة ولا دقيقة ؛ فمثلا « هناك » التى فى عبارة ابن سينا فى « الهيات » ، طبعة طهران سنة ١٣٠٣ — سنة ١٣٠٥ هـ ص ٦٢٥ س ١٤ — س ١٥ وص ٦٢٧ س ٥ — س ٦ : « أن يكون هناك » يترجمها هورتن (ص ٦١١ س ١٧ ، وص ٦١٥ س ١٩ من ترجمته) بقوله : «der himmlischen Welt» (أى فى العالم السماوى العلوى).



= ويرجح أن يكون مترجمها أبا بشر متى ، ونرجح نحن أن يكون مترجمها اسحق بن حنين ، نظراً إلى أسلوب الترجمة وإلى أسباب أخرى قد تتيح لنا فرصة قريبة للتحدث عنها . فى هذه الترجمة نجد المترجم يستعمل « ها هنا » بنفس المعنى الذى استعمل فيه ابن رشد هذه الكلمة وذلك فى ص ١١١ س ٥ ، ص ١١٢ س ١٤ ، ص ١١٣ س ١ من الترجمة العربية . ونجد هذا الاستعمال ثانياً عند الفارابى كثيرا ونذكر على سبيل المثال أنه يرد مرتين فى صفحة واحدة من « مقالته فى معانى العقل » ، المطبوعة ضمن مجموعة مؤلفات صغيرة للفارابى ، القاهرة سنة ١٣٢٥ = سنة ١٩٠٧ ، وهذه الصفحة هى ص ٥٢ فى السطر ١٤ وفى السطر ١٩ . وفى هذا القرن نفسه الذى عاش فيه الفارابى ، ونعنى به القرن الرابع ، نجد ابن النديم يستعمل « ها هنا » هذا الاستعمال نفسه أيضا فيقول فى كلامه عن المرقيونية (ص ٤٧٤ س ٢١ — س ٢٢ من الطبعة المصرية بدون تاريخ) : « وزعمت المرقيونية أن الأصلين القديمين النور والظلمة ، وأن ها هنا كونا ثالثا مزجهما وخالطهما » وتكفى هذه الشواهد للدلالة على شيوع هذا الاستعمال فى الكتب الفلسفية على أقل تقدير]

(١) وكذلك المسيحيون فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر الميلاديين ، مثلا فى بندى ٤٣ و ١٢٩ من الترجمة العربية « للكتاب السريانى الرومانى » (طبع روزن وسخاو ، برلين ، سنة ١٨٨٠ ج ١ ص ٧٧ س ١٧ ، ص ٩٤ س ١٢) (وفى كتاب « المجموع الصفوى » لابن العسال ، طبعة القاهرة بدون تاريخ [سنة ١٩٠٨] ، ص ٣٤٨ س ١ .

ملحق تراجم

كارْل هَينرِش بِكَرْ[1]

عرفته السياسة ، بمعناها الرفيع ، واحداً من رجالها الأفذاذ النابهين ؛ وعرفه العلم مستشرقاً وفيلسوف حضارة كان فى الطليعة من بين فلاسفة الحضارة والمستشرقين . كلتا الناحيتين قد برز فيهما تبريزاً يدعو الساسة كعالم ممتاز أن ينسوه ، ويحمل العلماء كسياسى قدير أن ينكروه . ذلك هو كارْل هَينرِش بِكَر ، المستشرق الوزير .

ولد فى اليوم الثانى عشر من شهر أبريل سنة ١٨٧٦ من أسرة تنتسب إلى الطبقة البورچوازية ، وهى الطبقة التى كانت لها السيادة على الطبقات الأخرى طوال القرن التاسع عشر فى أوربا عامة ، وابتداء من حرب السبعين حتى الحرب الكبرى فى ألمانيا خاصة : لأنهـــا هى التى تجسدت القيم السياسية والأخلاقية والاقتصادية السائدة فى هذا القرن . وأهم ما يميز هذه الطبقة شيئان : الحرية والملكية ، أو بالأحرى والأصرح حرية الملكية . فمثلها الأعلى أن تتوسع فى الملكية الفردية قدر المستطاع ، فبها تضمن التفوق على الطبقة الاقطاعية الارستقراطية النبيلة السائدة من قبل . وهى تقدس الحرية ، لأن فى الحرية إنكاراً للماضى وللتقاليد ، وهذه الطبقة ليست بذات ماض خليق بالمحافظة عليه ، ولا تقاليد جديرة بالحرص عليها ، والزهو بما كان فيها . ثم هى فى صراعها مع الطبقة الأرستقراطية قد حاولت تقليد مظاهرها الخارجية حتى تظهر بمظهر من ليس بأقل منها . وكان فى هذا التقليد من التصنع والتظاهر مقدار كبير ، وهذه الرغبة فى التظاهر بدت فى ناحيتين : فى الناحية الاقتصادية بالمباهاة بما للواحد منهم من ثروة يحرص فى عرضها

(١) رجعنا فى هذا البحث إلى المقال الذى كتبه الأستاذ هلموت رتر فى مجلة « الاسلام » سنة ١٩٣٧ ص ١٧٥ — ص ١٨٥ بعنوان « بكر المستشرق » .

وإعلانها للناس ؛ وفى الناحية الفكرية الاجتماعية بإجادة التحدث ، فهم يحسنون الكلام ويجيدون الحديث .

وفى هذه الطبقة نشأ بكر ، وبصفتها تطبع فى الناحية العلمية وفى الحياة العامة إلى حد غير قليل ، كما سترى بعد حين .

قضى بكر أيام دراسته الثانوية فى فرنكفُرت ، ومن بعدها دخل جامعة لوزان أولا ، ثم من بعد درس فى هيدلبرج وبرلين ، وأخيراً عاد إلى هيدلبرج فاستمر بها حتى ظفر بإجازة الدكتوراه الأولى سنة ١٨٩٩ . وكان له ولع شديد ، ولما يزل فى المدرسة الثانوية ، بعلم اللاهوت . فلما دخل الجامعة قضى السنة الأولى فى دراسته .

وكان أساتذته الذين اتصل بهم أوثق اتصال فى هذه الجامعات أساتذة ممتازين : وعلى رأسهم أدلبرت مركس أستاذ الدراسات القديمة ؛ ثم أوزنر وديترتش وأصحابهما . وكان لمؤلفاتهما الفلسفية والدينية والتاريخية ، فى تكوينه أخطر الأثر . ولا ننسى ما أفاده بكر من أساتذته الذين كان يجتمع بهم فى أيام السبت بانتظام أثناء دراسته فى هيدلبرج : وهم إلى جانب ديترتش ماكس ڤيبر ، الفيلسوف الاجتماعى المشهور ، وأرنست ترلتش اللاهوتى والمؤرخ الفيلسوف صاحب الأبحاث المعروفة فى الرد على أصحاب النزعة التاريخية ، وفى تاريخ الأديان والحياة الروحية بوجه عام .

هؤلاء جميعاً كونوا الناحية الخاصة بتاريخ الأديان . وهى ناحية عنى بها بكر من بعدُ أشد العناية ، وشغلت الجزء الأكبر من أبحاثه العلمية . ولعل أهم ما كتبه من أبحاث هو فى هذه الناحية ، كما يتبين من دراساته التى ظهرت فى مجلدين تحت عنوان « دراسات اسلامية Islamstudien » . كما أنهم كونوا فيه ناحية ثانية هى فلسفة الحضارة والتاريخ . ولا تقتصر أهمية هذه الناحية على ما كتبه من بحوث فى تاريخ الحضارة ، خصوصاً فى تاريخ الحضارة المقارن ، بل أهميتها الكبرى هى فى أنها طبعت بطابعها جميع أبحاثه . فهو إذ

تناول مسألة من المسائل لم ينظر اليها نظرة تحليلية تتناول التفاصيل ، وتعنى بما هو جزئى ذو قوام مادى ؛ وإنما ينظر اليها نظرة تركيبية عامة ، لا تعنيها التفاصيل إلا من حيث أنها مظاهر ومعارض لتيارات روحية كبرى ، ودوافع باطنة قوية ، تحكم التطور التاريخى وتسوده وتوجهه ؛ وإلى الكشف عنها يجب أن يتجه البحث التاريخى .

ونزعة البحث فى تاريخ الأديان هى التى دفعته إلى ناحية الاستشراق من أجل دراسة الاسلام . فبدأ يعنى بهذه الناحية ، وكان أستاذه فيها بتسولد المستشرق النابه فى هيدلبرج .

ولم يكد عهد الطالب ينقضى حتى بدأ العهد الثانى ، عهد التنقل ، الذى تلقى الفتى فيه دراسته الحقيقية على يد الرحلات وقراءة كتب المستشرقين الكبار فسافر أول ماسافر إلى باريس فى أغسطس سنة ١٩٠٠ حيث أقيم المعرض الدولى ، فأفاد من زيارته ماأفاد . ومن ثم ارتحل إلى أسبانيا . وهنا بدأت دراساته الشخصية فى المشرقيات . فاشتغل بمكتبة الاسكوريال الشهيرة بالمخطوطات العربية طوال شهر ونصف ، نسخ فى أثنائها كتاب «الخيل» لابن الكلبى ، وتعمّق فى دراسة كتاب «الأنساب» للبلاذرى ، وهو الكتاب الذى طالما رغب فى نشره ، وعنى بالنظر فى مجامع الأمثال ، واهتم بالمؤرخين المصريين، وبعد أن زار المدن الأسبانية ذات الماضى الزاهر أيام حكم العرب مثل قُرطبة وإشبيلية وغَرناطة ورُنْدَة ، سافر إلى القاهرة .

وهنا فى القاهرة ، اتصل بكر بحياة الشرق اتصالا حياً وثيقاً ، ونفذ إلى صميم الروح العربية الاسلامية . فبدأ باجادة اللغة العربية على يد أستاذ مصرى، وقام يجوب أنحاء الوادى فزار أولا ديرى القديس أنطون والقديس بولس ، وهما ديران قبطيان . ومن بعد ، قام برحلة طويلة فى بلاد الصعيد واصلها حتى الخرطوم وأم درمان . وانتهت رحلته الأولى إلى مصر فى ابريل سنة ١٩٠١ . فسافر عائداً الى بلاده بعد أن مر بايطاليا، وزار الأماكن

التاريخية فى بلاد اليونان ، وشاهد استامبول .

لكن اغراء مصر مالبث أن ألح عليه ، فحمله على زيارتها للمرة الثانية فى نفس السنة . فوصل القاهرة فى ديسمبر سنة ١٩٠١ وتوطدت الصلات بينه وبين الشخصيات المصرية الشهيرة فى ذلك الحين ، وعلى رأس هذه الشخصيات المرحوم الأستاذ الامام محمد عبده . ومن ذلك الحين وحبه لمصر لا يعدله غير حبه لبلاده .

وكانت هذه الرحلات تجربة روحية قوية ، عاناها الدكتور الشاب فى داخل نفسه . فقد فتحت عينيه على عالم يختلف عن عالمه ، فاتسع أفقه ، وأصبح مرهف الاحساس بالفروق الدقيقة بين الشعوب والحضارات مما جعله أقدر على فهم التاريخ والنظر إلى الحضارات نظرة عميقة نفاذة ، وهو أحوج ما يكون إلى هذا كله ، أوليس هو الباحث فى التاريخ الروحى وفى فلسفة الحضارات ؟

وثمة شىء آخر كان له أخطر الأثر فى هذا العهد من حياته ، ونعنى به عهد التنقل ، وأثره أهم بكثير من أثر الرحلات . وهذا الشىء الآخر هو قراءته لأمهات كتب المستشرقين الكبار . فان لبعض هذه الكتب تأثيراً حاسماً فى توجيهه ، وفى مناهجه فى البحث . فكتاب ڤلهوزن عن « الامبراطورية العربية وسقوطها » له خطر كبير فى تطوره الروحى ، وكان موضع إعجابه طوال حياته . وقد ظهر هذا التأثير فى الناحية التاريخية عند بكر .

أما الناحية الدينية الاسلامية فكان لكتب جولدتسيهر النصيب الأوفر فى تكوينها . ولا عجب فإن جولدتسيهر أعظم من بحث فى المذاهب الاسلامية: فى الكلام والتفسير والحديث ، من بين المستشرقين جميعاً ؛ ولعله أن يكون أقدر باحث استطاع أن ينفذ إلى طبيعة الحياة الدينية فى الاسلام ، وأن يحس تياراتها ويكشف عن جوهرها ، والعوامل المؤثرة فيها ، والتأثرات التى

خضعت لها . وفى الفقه على وجه التخصيص كان لكتب اسنوك هُورْخُرنيه أثر كبير فى بكر . لكن أثر سنوك هورْخُرُنْيه لم يقتصر على هذا فحسب ، بل امتد أيضاً ، وإلى حد كبير ، إلى توجيه بكر لدراسة المشاكل العملية التى تنشأ للدول المستعمرة فى استعمارها للبلاد الاسلامية ، وخصوصاً مايتصل من هذه المشاكل بالتشريع : أتطبق القانون الحديث بحذافيره ، أم تطبق الشريعة الاسلامية ؟ واذا كانت ستوفق بين الاثنين فالى أى مدى يكون هذا التوفيق وما هو نصيب كل من التشريعين فيما ستطبقه من قوانين ؟ ولهذه المشاكل وامثالها أهمية خاصة بالنسبة لمستقبل بكر .

ذلك لأنه سرعان ما انتهى من هذا العهد الثانى ، وبدأ العهد الثالث ، ونعنى به عهد الأستاذية . فدعى لكى يكون أستاذاً فى المعهد الجديد الذى أنشأته الحكومة الألمانية فى همبُرج لدراسة المسائل الخاصة بالاستعمار ، ولتكوين طبقة من القادرين على إدارة شئون المستعمرات ، والخبراء بأحوال الأمم المستعمرة ، وهذا المعهد هو « معهد همْبُرْج الاستعمارى » وكان بكر قد عين من قبل مدرساً مساعداً فى هيدلبرج ، فانتقل من هيدلبرج الى همبُرج فى خريف سنة ١٩٠٧ ، وهنا أظهر ما لديه من مواهب عقلية خاصة هى خير مايطلب توافره فيمن يقوم بهذا العمل الذى نيط به . فهو عالم واسع الأفق بارع فى فهم الناس ، مفتوح العقل للعالم الخارجى ، شامل النظرة نحو الأشياء محيط بالأحوال السياسية والاقتصادية التى يضطرب بها عصره ، خبير بالشئون الاجتماعية والدينية الخاصة بالدول المستعمرة ، وبخاصة الاسلامية منها . وظل بكر يشرف على شئون هذا المعهد طوال ست سنوات ، نظمه فيها أحسن تنظيم ، وأقام بناءه ثابتاً وطيداً . ولم يغادره إلا فى خريف سنة ١٩١٣ حين دعته جامعة بون .

وقامت الحرب العظمى ، فغادر بكر كرسى الاستاذية ، كى يشتغل بالمسائل الشرقية السياسية التى وجهت اليها الحكومة الألمانية عناية خاصة إبان الحرب

العظمى نظراً إلى ما كان بينها وبين تركيا من محالفة . وفى هذه الفترة كتب بكر عدة أبحاث صغيرة فى المسائل السياسية الشرقية التى كانت تضطرب بها السياسة الشرقية الألمانية إبان ذلك الحين .

وهكذا خطا بكر الخطوة الأولى التمهيدية فى ميدان السياسة . وما لبث أن خطا الخطوة الثانية النهائية فى سنة ١٩١٦ حين عين مستشاراً مقرّراً فى وزارة المعارف البروسية . وهنا يبدأ نشاطه العملى وينتهى نشاطه العلمى كأستاذ . فمن ذلك الحين وهو يتقلب فى المناصب السياسية الكبرى حتى أصبح وكيل وزارة سنة ١٩١٩ ، ووزيراً سنة ١٩٢١ ؛ ووكيلا للوزارة من جديد فى السنة عينها ؛ ثم وزيراً من جديد سنة ١٩٢٥ واستمر بهذا المنصب حتى استقال منه فى مستهل سنة ١٩٣٠ .

ولئن كان قد غادر منصب الأستاذية ، فإنه بقى مع ذلك مشتغلاً بالعلم كما كان حتى آخر حياته . فكان يلقى المحاضرات العامة باستمرار ، بعضها بمناسبات خاصة مثل محاضرته عن بيتهوفن بمناسبة مرور مائة سنة على وفاته ، وبعضها مما كان يدعو إليه مركزه كوزير للمعارف مثل محاضراته الكثيرة فى « إصلاح التعليم العالى » و « طبيعة الجامعات الألمانية » و « مسائل التربية » و « واجبات الرّيشْش الثقافية السياسية » . واستمر يتابع الأبحاث التى تخرج فى باب المشرقيات . ثم إنه ظل يدير مجلة « الاسلام » التى أسسها ، والتى تحتل مركزاً مهماً زمناً بين مجلات المستشرقين ، وكان يشترك فى مؤتمرات المستشرقين .

وبعد أن غادر الوزارة عاد يعنى بالدراسات العلمية فى باب الاستشراق ، وظل كذلك حتى توفى فى اليوم العاشر من شهر فبراير سنة ١٩٣٣ .

تلك حياة بكر الخارجية العامة . فلنحدثك الآن عن حياته الباطنة أى عن خصائصه الروحية واتجاهاته . ولكننا لن نحدثك عن خصائص بكر الوزير ، وإنما سنتحدث إليك عن خصائص بكر العالم المستشرق ، فهو وحده الذى يعنينا الآن .

كان بكر ينظر إلى المسائل التى يتناولها ببحثه ، وخصوصاً التاريخية منها ، نظرة عامة شاملة تحيط بالمسألة الواحدة من جميع نواحيها دفعة واحدة ، وباعتبارها كلا ووحدة فى ذاتها ، ولها خصائصها ومميزاتها التى لا يمكن الكشف عنها واستجلاؤها فى جوهرها إلا بالنظر اليها ككل وكوحدة . ومثل هذا النحو من النظر إلى المسائل يعتمد على البصيرة الحادة النافذة إلى باطن الأشياء ، وسرها الكامن ، وتياراتها القوية الخفية معاً ؛ وعلى وجدان مرهف يستطيع أن يكون هو وجوهر الشىء الذى يحاول إدراكه شيئاً واحداً قدر المستطاع ، بأن يكون بينه وبين هذا الشىء نوع من المشاركة الوجدانية والاتصال الحى النابض ، بدلا من أن يعتمد على الفكر التحليلى المنطقى الذى ينظر إلى المسائل على دفعات متعددة محللا إياها إلى أجزاء لأنه لا يستطيع أن يدركها بدون هذه التجزئة وذلك التحليل .

ولكنه لم يكن يكتفى بهذا بل كان يربط المسألة الواحدة بجميع المسائل الأخرى المرتبطة بها ، ناظما الكل فى سلك تاريخى واحد ، ناظراً اليه بدوره كوحدة لها صفاتها الذاتية ، معتبراً التاريخ بذلك كنسيج حى متصل الأجزاء .

ولم تكن الأوضاع الخارجية الفاصلة فى الظاهر بين مظاهر الحياة الروحية لتحول بينه وبين إدراك ما بين مرافق الحياة الروحية من مشابهات دقيقة وصلات لطيفة عميقة معاً . ولهذا فقد كانت لديه قدرة كبيرة على البحث المقارن فى ميدان المذاهب الدينية والتيارات الروحية ذات المظاهر المتباينة المتعددة . فأصبح منهج البحث المقارن منهجاً خصباً فى يديه يستغله خير استغلال ، ويفضى عن طريقه إلى أخصب النتائج وأعمقها .

فبكر إذاً لم يكن فيلولوجياً يعنى بالمسائل الدقيقة وتحقيق الجزئيات البسيطة من روايات ووثائق ، ولم تكن تعنيه الوقائع كثيراً إلا من حيث هى تعبير عن تيارات روحية ليست الوقائع غير معرض تظهر فيه . ولهذا فانه

لم يبرع إلا فى بحث المسائل الحضارية العامة ، أو التيارات الروحية الرئيسية ، أو القوانين العامة التى يسير عليها التاريخ الروحى لشعب من الشعوب أو دائرة حضارة كاملة ، أى فى كل ما يتطلب النظر إلى الأشياء نظراً كلياً شاملا ، يعتمد على نفوذ البصيرة وعمق الوجدان .

وهو من أجل هذا يختلف عن نلينو تمام الاختلاف كما سترى فى حديثنا عن نلينو . فالاثنان من هذه الناحية على طرفى نقيض . أما جولدتسيهر فقد اختط لنفسه طريقاً وسطاً بين هذين المنهجين فجمع بين الميل إلى البحث الفيلولوجى المعتمد على مناهج البحث الدقيق ، وبين الميل إلى النظرة الكلية الشاملة المستمدة من البصيرة النافذة والوجدان العميق ، وإن كان أميل إلى هذا المنهج الثانى منه إلى المنهج الأول كما سيبين لك من حديثنا عن جولدتسيهر . فاذا أردنا أن نضع لكل منهم وضعاً يميز الواحد منهم الآخر فى بحوثه فى المشرقيات ، قلنا إن نلينو مثال الفيلولوجى ، وجولدتسيهر مثال العالم ، وبكر مثال فيلسوف الحضارة .

فاذا كان بكر إذاً ممن يميلون إلى النظرة الكلية القائمة على نفوذ البصيرة ، فعلى من يريد أن يقوّم أبحاثه أن ينظر إليها نظرة كلية أيضاً ، فلا يستخدم فى نقدها نفس الأسلوب الذى يستخدمه مع صاحب المنهج الفيلولوجى من اهتمام بالجزئيات البسيطة المفردة ، واحتفال بالشواذ والوقائع الجزئية . وإنما الواجب عليه أن ينظر فى التيارات العامة التى يعرضها ، والدوافع الروحية الرئيسية التى يحللها ، والاتجاهات السائدة التى يتتبع تطورها ، كى يعرف أمصيب هو فى اكتشافها وتفسير الوقائع والظواهر على أساسها ، أم غير مصيب .

اجْنَتْس جولْدتسيهر[1]

يشاء الله أن يهب الاسلام من الأوربيين من يؤرخون له كسياسة فيجيدون التأريخ ؛ ومن يبحثون فيه كدين وحياة روحية فيتعمقون هذا البحث ويبلغون الذروة فيه أو يكادون ، ومن يقبلون على الجانب الفيلولوچى منه فيظفرون بنتائج على جانب من الخطر كبير . فكان له على رأس هؤلاء الأخيرين تيودور نِلدكه ، وعلى رأس أولئك الأوّلين يوليوس فلهوزن . وكان سيد الباحثين فيه من الناحية الدينية خاصة ، والروحية عامة ، اجنتس جولدتسيهر .

ليس فى حياة جولدتسيهر الظاهرية شىء يستحق التسجيل . فهى حياة هادئة لم تخرج عن دائرة الحياة العلمية الخالصة ، ولم تتعدها الى الحياة العامة ، أو إن تعدتها فبمقدار هين قليل . أما حياته الباطنة فكانت خصبة حافلة بالنشاط والحركة ، نمت سريعاً وكانت مبكرة فى هذا النموشديدة التبكير ، واستمرت قوية وثابة ، سائرة نحو غايتها دون إلواء ولا انقطاع . ولهذا فلن نحدثك عن حياته الأولى إلا حديثاً قصيراً ، وبالقدر الذى يفيدنا فى تفهم حياته الثانية .

كان ميلاده فى الثانى والعشرين من شهر يونيو سنة ١٨٥٠ بمدينة اشتولڤيسينبُرج فى بلاد المجر . وأسرته أسرة يهودية ذات مكانة وقدر كبير . فهى ليست من تلك الأسر اليهودية الشديدة الاملاق المنتشرة فى أوربا الوسطى ، إملاقاً يجعل البعض منها جاهلا ممعنا فى الجهل ، فطرياً ساذجاً أو

---

(١) رجعنا فى هذا البحث إلى المقال الذى كتبه بكر عن جولدتسيهر حين وفاته ، وقد ظهر أولا فى مجلة « الاسلام » المجلد رقم ١٢ (سنة ١٩٢٢) ص ٢١٤ — ص ٢٢٢ ، وقد ظهر من بعد فى كتاب بكر « دراسات إسلامية » برلين سنة ١٩٣٢ ج ٢ ص ٤٩٩ — ٥١٣ . وإلى المقال الذى قدم به ماسينيون « الفهرست كتب اجنتس جولدتسيهر » الذى عمله برنرد هلر ، باريس سنة ١٩٢٧ من ص ه — ص زى .

شبه فطرى ساذج ؛ ويفضى بالبعض لآخر ، وغالبية هؤلاء من المتوطنين لا المواطنين ، إلى أن يكون تربة خصبة لانبات الآراء الهدامة فى الحياة الاقتصادية .

ولهذين العاملين : عامل انتمائه إلى بلاد المجر التى كانت آنذاك جزءاً من الامبر طورية النمسوية ، وعامل انتمائه إلى أسرة إسرائيلية هذا حظها من المكانة فى الحياة الاجتماعية ، أثر كبير فى تحديد خصائص جولدتسيهر . فالعامل الأول لم يكن من شأنه أن يجعل جولدتسيهر يشارك فى الحياة السياسية العامة كما هو شأن بكر ، أو أن يقوم بدور فى السياسة الخارجية لوطنه كما هى الحال بالنسبة إلى الكثير من المستشرقين . وكان العامل الثانى هو الذى طبعه بطابع العالمية ، وأشاع فيه الروح الدولية التى تعلو أو تتخصص من الروح القومية . ثم كانت مكانة أسرته ووضعها الاجتماعى العامل فى تشكيل نظرته إلى الحياة العامة . فان من شأن هذا النوع من الأسر أن يقف موقفا هو خليط من المحافظة ، والوطنية المحدودة طبعاً ؛ ولهذا نراه ذا نزعة وطنية فيها من التحفظ الشىء الكثير ، كما نراه لا يرضى عن الحركات الثائرة ، حتى ولو كانت هذه الحركات فى صالح الطائفة التى ينتسب اليها . ومن هنا نجده غير راض عن الثورة التى قام بها بيلا كون ، مع أنها أفضت إلى ازدياد نفوذ اليهود ورفع مكانتهم فى الحياة العامة فى المجر .

أما دراسته فقد قضى السنين الأولى منها فى بودابست ، ومن ثم ذهب إلى برلين سنة ١٨٦٩ فظل بها سنة انتقل بعدها إلى جامعة ليبتسك ، وفيها كان استاذه فى الدراسات الشرقية فليشر ، أحد المستشرقين النابهين فى ذلك الحين ، وكان ممتازاً فى الناحية الفيولوجية على وجه التخصيص . وعلى يده ظفر جولدتسيهر بالدكتوراه الأولى سنة ١٨٧٠ ، وكانت رسالته عن شارح يهودى فى العصور الوسطى شرح التوراة ، هو تنخوم اورشلمى .

ومن ثم عاد إلى بودابست ، فعين مدرساً مساعداً فى جامعتها سنه ١٨٧٢

ولكنه لم يستمر فى التدريس طويلا وإنما أرسلته وزارة المعارف المجرية فى بعثة دراسية إلى الخارج . فاشتغل طوال سنة فى ڤينا وفى ليدن . وارتحل من بعد إلى الشرق (من سبتمبر سنة ١٨٧٣ إلى ابريل من العام التالى) . فأقام بالقاهرة مدة ، ثم سافر إلى سوريا وفلسطين .

وفى أثناء إقامته بالقاهرة استطاع أن يختلف إلى بعض الدروس فى الأزهر ، وكان ذلك بالنسبة إلى أمثاله امتيازاً كبيراً ورعاية عظيمة .

ومنذ أن عين فى جامعة بوداپست ، وعنايته بالدراسات العربية عامة والاسلامية الدينية خاصة تنمو وتزداد . وإذا به يحرز فى وطنه شهرة كبيرة، جعلته ينتخب عضواً مراسلا للأكاديمية المجرية سنة ١٨٧١ ، ثم عضواً عاملا فى سنة ١٨٩٢ ، ورئيساً لأحد أقسامها فى سنة ١٩٠٧ .

وصار أستاذاً للغات السامية فى سنة ١٨٩٤ . ومنذ ذلك الحين وهو لا يكاد يغادر وطنه ، بل ولا مدينة بوداپست إلا لكى يشترك فى مؤتمرات المستشرقين ، أو لكى يلقى محاضرات فى الجامعات الأجنبية استجابة لدعوتها إياه .

ومن مكتبه فى مدينة بوداپست ظل جولدتسيهر أكثر من ربع قرن شمساً ساطعة استمرت ترسل فى عالم البحوث الاسلامية ضوءاً يبدد قليلاً قليلاً ما يحيط بنواحى الحياة الدينية الاسلامية من ظلام ، وينير السبيل أمام الباحثين فى الوثائق التى سجلت فيها تلك الحياة ، وينمو على حرارته جيل ضخم ممن كانوا بالأمس القريب ، أو ممن هم اليوم ، أئمة المستشرقين ، حتى كانت وفاته فى اليوم الثالث عشر من شهر نوفمبر سنة ١٩٢١ بالمدينة التى قضى فيها الشطر الأعظم من حياته ، ونعنى بها مدينة بوداپست .

تلك هى حياته الخارجية الظاهرية ، ليس فيها ما يثير الاهتمام ، أو يبعث على التشويق . فهى حياة المكتب ، لا حياة العالم الخارجى ؛ وهى حياة القراءة والتحصيل ، لا التجربة والاتصال الحى . ولهذا لم يكن جولدتسيهر

من المعنيين بشئون الشرق المعاصر ، ولا بالمسائل الحية التي تضطرب فيه سواء من هذه المسائل ما هو سياسي أو تشريعي ، أو ديني ، أو حضاري ثقافي . وهو من هذه الناحية يختلف اختلافاً بيّناً عن الغالبية من كبار المستشرقين في القرن العشرين ، إن في مادة البحث أو في منهجه . فهؤلاء في مادة بحثهم يعنون بمشاكل الشرق الحاضرة . وهم في منهجهم يعتمدون كثيراً على ما شاهدوه ، وما استطاعوا عن طريق الاتصال الحي المباشر أن يدركوه ويتبينوه .

ولكن اذا كان جولد تسيهر قد أعوزته التجربة الخارجية المباشرة ، فقد كان لديه نوع من التجربة الروحية الباطنة ، استطاع عن طريقها أن ينفذ في النصوص والوثائق كي يكتشف من ورائها الحياة التي تعبر عنها هذه النصوص ، ويتبين التيارات والدوافع الحقيقية التي استترت خلف قناع من الكلمات . فهو إذ قام بنقد الحديث ، فليس ذلك كي يبين أنه موضوع أو غير موضوع ، وإنما لكي يدرك الميول المختفية والأهواء المستورة التي يعبر عنها أصحابها فيما يضعون أو يروون من حديث . وهو إذا بحث في تفسير القرآن ، لم يقصد إلى بيان أخطاء المفسرين ، أو ترجيح رأي الواحد على رأي الآخر ، وإنما هو يرمي إلى الكشف عن « الاتجاهات » التي ليست هذه الاختلافات بين المفسرين إلا مظهراً خارجياً لها ، سواء من هذه الاتجاهات وتلك الميول والأهواء ماهو سياسي صريح ، وما هو ديني خالص وما هو مزيج من الدين والسياسة .

وهذه النظرة إلى النصوص والوثائق باعتبارها رمزاً لحياة مضطربة قوية معقدة حييها أصحابها ، جعلته ينظر إلى المذاهب والنظريات والآراء نظرة زمانية لا نظرة مكانية ، نظرة حركية لا نظرة سكونية ، نظرة تاريخية لا نظرة مذهبية . أعني أنه كان ينظر إلى هذا المذهب أو ذاك في الفقه والتفسير ورواية الحديث والعقائد باعتبار أنه كالكائن الحي سواء بسواء : يولد

وينمو وينضج ثم يبدأ فى الانحلال ويستمر فى الذبول حتى يفنى ويزول ، وليس طائفة من الصيغ الجامدة والتصورات المجردة التى قيلت مرة واحدة وإلى الأبد . فهو إذا عرض المذهب ، عرض قانون حياته وتطوره ، وإذا بحث فى مادته بحث فى نسيجه الحى وجس عروقه النابضة بالحياة .

ومن أجل هـذا كله كان يعتمد على نفوذ بصـيرته وعمق وجدانه . واعتماده على البصيرة والوجـدان ميّـزه بميزتين : الأولى أنه كان ينهج فى أبحاثه منهجاً استدلالياً ، لا استقرائياً . فكان يقبل على النصوص وفى عقله جهاز من المقولات والصور الإجمالية يحاول تطبيقها على هذه النصوص والتوفيق بينها وبين مايوحى به ظاهر النص حتى يتلاءم وهذه الصور الاجمالية، وحتى يدخل فى نطاق تلك المقولات . ولم يكن يتقدم إلى النصوص خالياً من كل شىء كى يدعها هى بنفسها تقول مايريد ظاهرها أن يقول ، فيجمعها ويضم الواحد إلى الآخر وينتظر منها هى أن تتكلم .

ولـكن جولدتسيهر ، والحق يقال ، كان شديد الاحتياط فى استخدام هذا المنهج ، فكان فى كل خطوة يخطوها يتكىء على النصوص ويعتمد عليها كل الاعتماد ، وكان يسوق الشواهد العديدة تأييدا لأقواله وتأكيداته ، وهو فى اعتماده عليها وسوقه لها لم يكن يرهقها ويضغط عليها ضغطاً شديدا ، بل تراها تسير وراء تأكيداته خفيفة نشيطة إلى حد كبير . ولو أنا نراها فى بعض الأحيان تسير بخطى متثاقلة ، ونجدها مرهقة تنوء بحمل مايريد أن يحملها من معان . إلا أن هذه الأحيان ليست كثيرة على كل حال .

وفى هذا يختلف جولدتسيهر عن نلينو من ناحية ، وعن بكر من ناحية أخرى . فهو ونلينو فى منهجهما فى البحث على طرفى نقيض . فبينما منهج جولدتسيهر كما قلنا منهج استدلالى يعتمد كثيراً على البصيرة والوجدان ، نرى منهج نلينو منهجاً استقرائياً خالصاً ، كل اعتماده على النصوص، لايكاد يخرج منها إلى النتائج الواسعة أو التيارات الروحية العامة ، أي أن منهج نلينو هو

المنهج العلمى بالمعنى الدقيق . ويشبه نلينو أيضاً من بين المستشرقين المدكه .
كما أن جولدتسيهر يختلف من ناحية ثانية عن بكر ، فى أن بكر لم يكن يحتاط كثيرا فى استخدام الوجدان والبصيرة . مما أدى به إلى أقوال ونكيبت فيها من الغلو والافراط أحياناً قدر كبير ، حتى ليخشى على بنائها الشامخ الرائع أن تعصف به عواصف الوثائق لو نظر فيها بدقة وإمعان وأبعد منها التأويل البعيد . أما جولدتسيهر فمع استخدامه الوجدان والاستدلال فإنه كان معتدلا كما أوضحناه من قبل .

وهكذا كان منهج جولدتسيهر منهجاً وسطاً استطاع به أن يتجنب خطرين : خطر الضيق والسطحية فى المنهج العلمى بالمعنى الدقيق ، وخطر الافراط فى السعة والتأويلات البعيدة الخيالية فى المنهج الوجدانى الاستدلالى .

والميزة الثانية لاعتماد جولدتسيهر على الوجدان والبصيرة هى أنه كان بارعا فى كل ما يتصل بالمقارنات براعة عظيمة . فكان مرهف الاحساس بما بين المذهب الواحد والمذهب الآخر من فروق ودقائق ، هذا فى داخل دائرة معينة من دوائر الحضارة الروحية . كما كان أكثر إرهافا ولطفا فى الحس بما بين هذا الدين أو ذاك ، أو هذا المذهب الموجود فى هذا الدين وذلك الآخر الموجود فى داخل دين الآخر ، من مشابهات وصلات ، وبما عسى أن يكون للواحد من تأثير فى الآخر . ولهذا نرى أن فضله الأكبر هو فى هذه المقارنات التى عقدها ، والصلات التى كشف عنها ، والفروق الدقيقة التى استطاع أن يتميزها .

وهاتان الميزتان تطبعان نشاطه العلمى جميعه .

هذا النشاط الذى بدأ مبكراً معنا فى التبكير، فها هو ذا الطفل الصغير الذى لم يكد يتجاوز الثانية عشرة من عمره يكتب بحثاً عن أصل الصلاة وتقسيمها وأوقاتها ، يكتبها هذا التلميذ النابغة لأنه رأى الذين يدعون أنهم يسيرون على قواعد الدين الصحيحة يجهلون حقيقة الصـــــلاة . واتجاهه فى صغره

إلى هذا النوع من البحث هو الاتجاه الذى سيتخذه طوال حياته العلمية . فكأنه كان منذ الطفولة إذاً معنياً بمسائل الدين ، منصرفاً إلى البحث فى العقائد والعبادات .

ثم يتجه إلى الدراسات الشرقية وهو لا يزال فى سن السادسة عشرة ، فيترجم وهو فى هذه السن ، قصتين من التركية إلى اللغة المجرية ، تنشرها له إحدى المجلات ، ويضمهما تحرير هذه المجلة تحت عنوان « مستشرق فى السادسة عشرة » .

ومنذ هذه السنة ، سنة ١٨٦٦ ، وهو فى كل سنة يخرج بحثاً أو طائفة من الأبحاث بين كتب ضخمة قد يتجاوز حجم المجلد الواحد منها أربعمائة صفحة ، وبين مقالات متوسطة الحجم بين العشرين والستين صفحة ، وتعليقات صغيرة وبحوث نقدية تعريفاً بالكتب التى تظهر باستمرار ، حتى بلغت مجموع أبحاثه ، كما بينها فهرست مؤلفاته ، ٥٩٢ بحثاً .

وطبيعى أنّا لن نستطيع أن نتحدث عن هذه الأبحاث كلها وإنما نحن سنتناول بالتحليل والتلخيص أهمها وأخلقها بالعناية ، وسنقتصر من بين هذه الأخيرة على التحدث عما هو خاص بالدراسات الاسلامية وحدها .

فأول أبحاثه القيمة الخطيرة فى المسائل الاسلامية كتابه عن « الظاهرية مذهبهم وتاريخهم » الذى ظهر سنة ١٨٨٤ . ولو أن عنوان الكتاب يدل على أنه خاص بمذهب الظاهرية ، إلا أن الكتابة فى الواقع مقدمة رائعة فى الفقه . فهو لا يقتصر فيه على دراســـة هذا المذهب الذى اندرس ولم يعد له أتباع ولم يعد له من يعنى بالكتابة فيه منذ زمان طويل ، بل هو يدرس خصوصا أصول الفقه دراسة تفصيلية واسعة ، فيتكلم عن أصول المذاهب الفقهية المختلفة ، وعن الاجماع والاختلاف بين أئمة المذاهب ، وعن الصلة بين هـذه المذاهب وبين المذهب الظاهرى وما بينها وبين بعض من فروق . فيقدم لنا بذلك نظرة شاملة عن جوهر الفقه عامة . وهو فى بحثه فى هذا المذهب يسير على المنهج الذى أوضحناه آنفاً ، فيتحدث عن تطوره

ونموه، ثم عن امتداد أصول الظاهرية من البحوث الفقهية إلى البحوث الكلامية وتطبيق هذه الأصول فى العقائد الدينية على يد ابن حزم. ويتابع هذا التطور، ويحدد الاتجاهات التى اتخذها، ويرسم المنحنيات التى سار فيها، حتى يصل به إلى ابن تيمية والمقريزى.

ويزيد فى أهمية هذا الكتاب كذلك أنه اعتمد فيه أكثر ما اعتمد على مصادر لم تكن قد طبعت بعد.

ولا بد لنا أن نعبر خمس سنوات كى نجد كتاباً عظيما كان ولا يزال له أخطر الأثر فى الدراسات الاسلامية، وبخاصة فيما يتصل بالبحث فى الحديث، ونعنى به كتابه «دراسات إسلامية» الذى ظهر الجزء الأول منه سنة ١٨٨٩، والجزء الثانى فى العام التالى.

فى الجزء الأول من هذا الكتاب يتحدث جولدتسيهر عن «الوثنية والاسلام» وينظر إلى هذه المسألة نظرة جديدة تختلف عن نظرة من عاصره من المستشرقين ممن عنوا بدراسة هذه المسألة نفسها، مثل فلهوزن. فالكفاح الذى قامت به الروح الوثنية العربية الجاهلية ضد الروح الاسلامية الجديدة التى لم تقتصر على العرب وحدهم، بل شاعت فى كل الأمم التى دخلت الاسلام، يصوره جولدتسيهر تصويراً رائعاً. فيذكر كيف قام الصراع بين الروح الوثنية الجاهلية، وهى الروح التى تلخص مثلها الأعلى فى فضيلة «المروءة» وتسودها نزعة ارستقراطية، تنحو نحو تمجيد الدم العربى وتفضيله على دماء الأجناس الأخرى، وبين الروح الاسلامية التى جاءت تنادى بالمساواة بين الأجناس، وتنكر الدم، وتنزع نزعة ديمقراطية، وتقول بأن لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى. وكان هذا الصراع صراعاً قوياً هائلا انتهى بهزيمة الروح الوثنية الجاهلية الارستقراطية، وانتصار الروح الاسلامية الديمقراطية. وما لبث أن قام من جديد نزاع بين الروح العربية وبين الروح الفارسية، بين روح الغزاة غير المتحضرين، وبين روح المهزومين ذوى الحضارة الممتازة

والثقافة الرفيعة . وهنا كانت الهزيمة أيضا من حظ الروح العربية ، ولم يكن لها من انتصار فى هذا النزاع الحضـارة الثقافى إلا فى اللغة والشعر والفقه إلى حد ما .

وأهم من هذا وأخطر ، الجزء الثانى من هذا الكتاب . ففى النصف الأول منه نجد أعظم بحث كتب فى الحديث ، كان مقدمة لسلسلة خطيرة من الأبحاث التى تلته والتى لا تزال مستمرة حتى اليوم . ففى هذا القسم من الكتاب قدم لنا جولدتسيهر صورة صادقة ونظرة نافذة فى تاريخ الحديث وتطوره . وكشف لنا عن قيمة الحديث لا باعتباره حقائق ، وإنما باعتباره مصدرا عظيما لمعرفة الاتجاهات السياسية والدينية والروحية عامة ، التى وجدت فى الاسلام فى مختلف العصور . لأن الحديث كان سلاحا تستخدمه الفرق الاسلامية فى نضالهـا المذهبى ، والمذاهب السياسية فى كفاحها السياسى ، والتيارات الروحية فى محاولاتها السيطرة والسيادة فى ميدان الحياة الروحية الاسلامية . فقيمته ليست إذاً فيما يورده من أخبار ، بل فيما يكشف عنه من ميول وتيارات استترت من ورائه واختفت تحت ستاره .

وفى قسم آخر من هذا الجزء الثانى يتحدث جولدتسيهر عن تاريخ تقديس الأولياء فى الاسلام وطبيعة هذا التقديس ، فيبين كيف صور هذا التقديس ، وما الصلة بين هذه التصورات الشعبية وبين التصورات الوثنية أى الجاهلية ، ويقسم هؤلاء الأولياء بحسب أماكن تقديسهم ويبين ما هناك من فروق محلية بين نماذج الأولياء فى الأماكن المختلفة .

أما الأبحاث التى ظهرت فيها قدرة جولدتسيهر الفائقة على المقارنة ، تلك القدرة التى تحدثنا عنها من قبل ، فأهمها بحث له ألقاه فى المؤتمر الأول الدولى للأديان الذى انعقد فى باريس سنة ١٩٠٠ ، ونشر فى المجلد الثالث والأربعين من « مجلة تاريخ الأديان » ، بعنوان « الاسلام والدين البارسى » . فى هذا البحث يكشف جولدتسيهر لأول مرة عما كان لدين دولة الأكاسرة من

تأثير فى الاسلام فى عهده الأول .

ثم عنى جولدتسيهر أيضا بنشر بعض الكتب المهمة ، فنشر « كتاب المعمّرين » لأبى حاتم السجستانى سنة ١٨٩٩ ، وقدم له ببحث فى هذا النوع من المؤلفات ذكر فيه من كتب كتباً من هذا النوع باللغة اليونانية أمثال لوقيـان وفليجون الترلى Lucian, Phlegon aus Tralles . ونشر كتاب « التوحيد » لمحمد بن تومرت ، مهدى الموحدين ، سنة ١٩٠٣ بمدينة الجزائر . وأخيراً نشر نشرته القيمة لكتاب « المستظهرى » فى الرد على الباطنية للغزالى سنة ١٩١٦ بمدينة ليدن ، وفى هذه النشرة تحدث جولدتسيهر عن فكرة « الاجتهاد » و « التقليد » ، وأماط اللثام عن النزاع الذى كان على أشده فى العصر الذى بلغت فيه الدعوة الفاطمية الاسماعيلية أوج عزها بين أئمة الفاطمية والاسماعيلية من جهة وبين رجال السنة ومذهب أهل السنة بعد أن تناوله الغزالى بالاصلاح من جهة أخرى .

ولكن أشهر أبحاث جولدتسيهر وأعظمها نضوجاً وتأثيراً كتاباه المشهوران « محاضرات فى الاسلام » ، المطبوع بمدينة هيدلبرج سنة ١٩١٠ . و « اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين » المطبوع بمدينة ليدن سنة ١٩٢٠ .

أما الكتاب الأول فعبارة عن نظرة عامة فى الاسلام من جميع نواحيه ، نظرة تركيبية واضحة ، قد حوت جوهر الحياة الروحية الاسلامية كلها كما يراها جولدتسيهر . فهو فى الفصل الأول منه يتحدث عن « محمد والاسلام » ويبين ما للفكرتى الضمير وطهارة القلب من دور كبير فى الاسلام . وفى الفصل الثانى بحث واسع فى « تطور الشريعة » ، فيه يعطينا صورة عامة عن تاريخ الحديث ، ويبين لنا خصائص الفقه فى ابتداء نشأة المذاهب . وأهم من هذين الفصلين الفصل الثالث الخاص بتطور علم الكلام ، فيتحدث عن تطور نظرية الجبر والاختيار فى القرآن ، وعن الفروق بين المعتزلة وأهل السنة من ناحية السلوك الأخلاقى والعبادة . وينكر صفة حرية الرأى التى توصف بها المعتزلة

ثم يعنى عناية خاصة بالأشعرى ومذهبه ، وينصف الماتريدى فيتحدث عنه طويلا ، بعكس ماتفعله كتب تاريخ الكلام ، التى تهمله إهمالا غير لائق . ويلى ذلك فصل رابع عن « الزهد والتصوف » ، وفيه يعالج موضوع التصوف فيبين كيف نشأ أولا على صورة زهد ساذج أوّلى ، وكيف تطور بتأثره بالمؤثرات الهندية والهيلينية حتى وصل إلى مذهب وحدة الوجود فى القرن السابع الهجرى . والفصلان الأخيران يبحث أولها فى الفرق القديمة (الخوارج ، والشيعة) — ويبحث ثانيهما فى الفرق المتأخرة (الوهابية والبابية والبهائية والسيخ والأحمدية) وفى المحاولات التى بذلت من أجل توحيد الفرق وإيجاد وفاق بين السنة والشيعة .

فالكتاب صورة كاملة متناسبة الأجزاء للحياة الروحية فى الاسلام .

أما الكتاب الآخر الذى توج به تلك الحياة العلمية الخصبة القوية فهو فى تاريخ تفسير القرآن . يستهل جولدتسيهر هذا الكتاب بالحديث عن الخطوة الأولى من خطوات تفسير القرآن ، وهى الخطوة التى تكوّن تاريخ النص نفسه ، وعما فيه من اختلاف فى القراءات ، وعن الأسباب التى ترجع إليها هذه الاختلافات . وبعد هذا يبدأ الكلام فى الاتجاهات المختلفة فى تفسير القرآن . فيتناول بالحديث أولا الاتجاه القديم الذى تمثله مدرسة ابن عباس ، ويمتاز بنفور أصحابه من « التفسير » ، واقتصارهم على الشرح الحرفى الذى لا يكاد يتجاوز النحو ومعانى الألفاظ ، لأنهم كانوا يشعرون بأن من الخطأ أن يريد الانسان أن يعرف أكثر مما أراد الله لنا أن نعرف . وكان يؤخذ عن اليهودية والنصرانية ما يتفق مع ما أتى به القرآن ، ولكن لم يكن هناك تفسير واحد متفق عليه من جميع من عنوا بالتفسير فى ذلك الحين ، بل قد روى عن الشخص الواحد تفسيرات متناقضة متضاربة . ثم يتلو ذلك الحديث عن الاتجاه العقلى الكلامى الذى بدأته المعتزلة واتخذته الفرق الكلامية الأخرى حتى انتهى « بالكشاف » للزمخشرى . وفى هذا الاتجاه

الجديد أصبح تفسير القرآن أكثر تدقيقاً وأشد عمقاً ، فدخلت فيه المسائل الكلامية والنزعات العقلية ، وأصبح شديد التعقيد مليئاً بالمناظرات الدينية المتصلة بالعقائد .

وينزل الصوفية ميدان التفسير وفى يدهم سلاح خطير ذو حدين هو التفرقة بين الظاهر والباطن ، بين التفسير الظاهرى والتأويل الباطنى الخفى . فيأتون باتجاه فى تفسير القرآن مختلف أشد الاختلاف مع لاتجاهات السابقة واللاحقة . وهنا يعنى جولدتسيهر بالحديث عن هذا الاتجاه الصوفى فى تفسير القرآن ، فيكرس له أكبر أقسام الكتاب ، متحدثاً عن تطور هذا هذا لاتجاه ، وعن تشعب مناحيه تبعاً لاختلاف أصحابه بعضهم عن بعض ، مبتدئاً بإخوان الصفا ، ماراً بالغزالى ، حتى يصل إلى ابن العربى ، فيتحدث عنه حديثاً طويلا رائعاً .

وتغالى الفرق المتطرفة فى هذا الاتجاه مغالاة شديدة ، وعلى رأسها الشيعة ، فتمثل اتجاهاً فى تفسير القرآن لا يتصل بالنص إلا أوهن اتصال ، اتجاهاً يمعن فى الرمزية ويغرق فى التأويل إلى حـــد لا يكاد الانسان يستطيع تصوره .

وأخيراً يختم الكتاب بعرض رائع للاتجاه العصرى فى تفسير القرآن ، وهو اتجاه المجددين الذين جعلوا شعارهم قولهم إن باب الاجتهاد مفتوح . وهم فى هذا الاتجاه يسلكون سبلا شتى ، ويرمون إلى أغراض مختلفة . فمنهم من يرمى من ورائه خصوصاً إلى تصوير الناحية الحضارية فى الإسلام ، كما فعل أمير على ؛ ومنهم من يعنى بالناحية الايمانية المتصلة بالعقيدة ، يرمون من وراء ذلك إما إلى تخليص الاسلام من الشوائب التى دخلت عليه وارجاعه إلى ما كان عليه عند السلف ، متأثرين أشد التأثر بابن تيمية ، كما هى الحال بالنسبة إلى مدرسة الشيخ محمد عبده ؛ وإما إلى الدفاع عن الاسلام بازاء

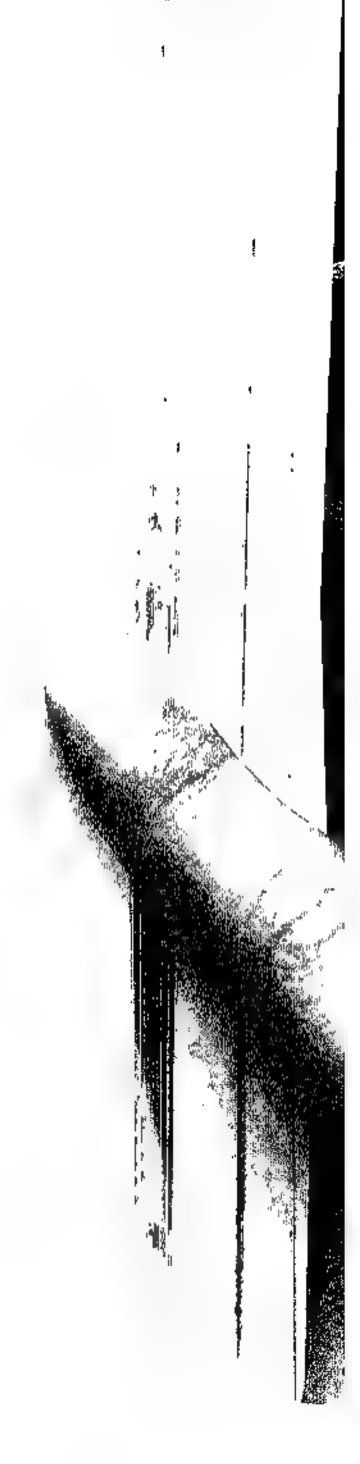
النظريات الجديدة التى أتت من أوربا فزعزعت إيمان المثقفين وحلت من فئدتهم عقدة الدين .

وهكذا يقدم لنا جولدتسيهر فى الظاهر تاريخاً حياً لتفسير القرآن ، بينما هو فى الحقيقة انما يعرض لنا فيه مرآة صافية انطبعت فيها صورة قوية واضحة للحياة الروحية طوال ثلاثة عشر قرناً عند ملايين الملايين من المسلمين .

كَرْلو الفونسو نَلّينو (١)

لم تكد الشمس الساطعة — في اليوم الخامس والعشرين من شهر يوليه سنة ١٩٣٨ — تغزو أحياء مدينة روما الخالدة، حتى أقبل الشيخ، الذى جاوز السادسة والستين، على عمله العلمى الذى اعتاد القيام به كل صباح. وكان الشيخ نشيطاً كأنشط ما يكون الشباب. وكان الهدوء السجى الذى غمر نفسه الفسيحة السامية طوال حياتها يسود شارع رُفِّينى حيث أقام بالطابق الأول من ثانى منزل فيه. ولم يكن أهل الحى، ولا أهل المنزل، يتوقعون جديداً فى هذا اليوم؛ ولم يكن العالَم العلمى، وعالَم المستشرقين على وجه التخصيص، يشعر، ولو من بُعد، أنه سيفقد فذاً من أفذاذه، وزعيما من كبار زعمائه. وانما كان الجميع ينتظرون من الحياة الرتيبة التى يحيونها، أن تمر على عادتها، دون أن يصيب جهازها عطل فى جزء من أجزائه الدقيقة المعقدة. ولم يكونوا فى هذا الظن مخطئين، ولا متفائلين شديدى التفاؤل: فالشيخ هادىء البال، مرتاح النفس، ساكن الضمير؛ والشيخ فى صحة جيدة يحسده عليها أمثاله من الشيوخ. نعم، لقد أصيب منذ حين بتوعك، ولكنه كان توعكاً خفيفاً لم يحتج حتى إلى عناية الطبيب. وكان وافر النشاط، جم الحيوية، حتى هذا الصباح؛ فهو بالأمس قد راجع آخر تجارب الطبع لعدد شهر يوليو من مجلة «الشرق الحديث» التى كان يشرف على الناحية العلمية

(١) نشرنا هذا البحث من قبل فى مجلة «الثقافة» العدد رقم ٣٠ (٢٥ يوليو سنة ١٩٣٩) بمناسبة مرور سنة على وفاة نلينو؛ وقد أعدنا نشره هنا بعد بعض التعديل فيه مع اضافة أشياء جديدة عرفناها بعد ظهور المقال. وقد رجعنا فيه إلى البحث الذى كتبه الأستاذ ليفى دلاّفيدا فى مجلة «الشرق الحديث» سنة ١٩٣٨ عدد شهر سبتمبر؛ وإلى الخطاب الذى ألقاه الأستاذ ميكيلجيو جويدى فى حفلة تأبين نلينو فى أكاديمية لنشى الأهلية بجلسة ١٨ فبراير سنة ١٩٣٩. وقد ظهر هذا الخطاب فى «أعمال قسم العلوم الأخلاقية والتاريخية» بأكاديمية لنشى الأهلية، السلسلة رقم ٦، المجلد رقم ١٥، الكراسة ١ — ٢، يناير — فبراير سنة ١٩٣٩، روما.



منها . وهو فى هذا اليوم قد أكبّ على عمله فى الصباح الباكر ، لا يصرفه عنه صارف من ألم ، أو تصور لألم ؛ ولكن من ذا يعرف نيات القدر ؟

استمر الشيخ فى عمله ساعة أو تزيد ، أحس من بعدها بتغير مفاجىء هز كيانه كله هزاً عنيفاً ، على غير توقع منه ، ولا انتظار من ابنته العزيزة « ماريّا » ، وأخته الوفية « أنّا » ، اللتين أقبلتا عليه مرتاعتين ، تنظران إلى وجهه الصبوح المشرق والصفرة تعلو نواحيه وتشتد شيئاً فشيئاً ، وإلى عينيه الزرقاوين اللامعتين وهما تستحيلان إلى سواد قاتم ، وإلى جبهته العريضة الطويلة معا والدم يغادرهـا من غير رحمة ولا توان . وتحملان فى يديهما الرحيمتين هذا الرأس المستطيل الذى وعى من العلم مايذهل له كل مطالع وباحث ، وهذه القامة الفرعاء فى غير هزال ولا إفراط فى الطول . ولكن ماذا تستطيعان ، والموت قد أراد ، وإرادته نافذة ، لايقوى على الوقوف فى سبيلها كائن مامن الناس ، على الرغم من واسع حيلة الانسان ، هذا المخلوق الضعيف ، فى كفاحه ضد قوى القدر .

مات إذاً نلينو ، وفقد العالم بفقده زعيم المستشرقين المعاصرين .

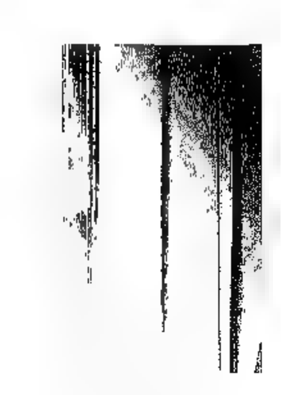
ولد كرّلو الفونسو نلينو بمدينة تورينو فى السادس عشر من شهر فبراير سنة ١٨٧٢ ، من أم لومباردية هى حنّـه مونتيني ، وأب بيمونتى اسمه جوفـنّى . وكان هذا الأب أستاذاً لعلم الكيمياء مشهوراً ، نقل بعد ميلاد ابنه بقليل إلى مدينة أودِنه . وفى هذه المدينة أتم الطفل دراسته الابتدائية والثانوية ، وكان موفقاً فيها كل التوفيق ، ممتازاً على جميع أقرانه ، إن فى كثرة التحصيل أو فى حسن الخلق . وتدل كراسات دراسته الأولى على جده المفرط ، والدرجات التى كان يحصل عليها على ميله الشديد إلى الدراسات الأدبيـة والدراسات الطبيعية والرياضية معا ، مما سيكون له أثر كبير فى حياته العلمية فيما بعد .

أما تربيته المنزلية فكانت حازمة ، لاتخلو فى بعض الأحيان من الصرامة والقسوة . وإليها يرجع الفضل فيما ساد سلوك الطفل العلمىّ والخلقى من جد وانصراف عن اللهو .

وكان له منذ طفولته ولع شديد بالجغرافيا ، فأقبل على ما كان يكتب فيها يقرؤه بشغف شديد ، وبخاصة كتب الأسفار ، التى استهوت خيال الطفل ، فجعلته يحلم بأن يصير فى يوم ما من الأيام رحالة مغامرا ، يستكشف المجهول من البقاع والأصقاع . ولما كان هذا الحلم بعيد المنال وهو فى هذه السن الصغيرة ، فقد كان يسرّى عن نفسه هذا الشجن بأن يرسم مصورات جغرافية لبقاع شبه مجهولة فى وسط أفريقية ، معتمدا فى ذلك على ماقرأه فى كتب الأسفار والرحالين .

وإلى جانب شغفه المبكر بتقويم البلدان ووصف الأرض ، كان مغرماً بدراسة اللغات الأجنبية ، معنياً بالوقوف على أسرارها . فدرس أشهرها باقباله على الدروس الليلية التى كانت تنظمها بلدية أودنه .

وكان يعنيه من كتب الجغرافيا ما كان يكتب عن آسيا وأفريقية خاصة لأنهما القارتان اللتان لم تكتشف فى جميع أجزائهما بعد . ولمـــا كانت اللغة العربية أوسع اللغات انتشاراً فى الأجزاء شبه المجهولة من الأوربيين فى هاتين القارتين ، فقد اندفع الفتى الطُّلَعة إلى دراسة هـذه اللغة . فبدأ تعلمها دون أستاذ ، ودون كتب فى نحو اللغة وصرفها ، بأن كان يديم النظر فى كتاب جمع منتخبات من الأدب العربى ، وقع نظره عليه فى مكتبة بلدية أودِنه . ولما رأى والده منه هذا الحرص على تعلم تلك اللغة ، أمده بكتب فى النحو والصرف . واستمر الفتى فى دراسة اللغة العربية حتى كان فى استطاعته، وهو لم يدخل الجامعة بعـد ، أن يعرف أصولهـا ، وأن يفهم حتى الصعب من نصوصها . ولم يقتصر على دراسة العربية وحدها من بين اللغات السامية فى هذه الفترة ، وإنما درس أيضاً العبرية والسريانية .



ثم دخل جامعة تورينو ، وقد كان بها فى ذلك الحين مستشرق كبير هو ايتالو بِتْسى الذى اشتهر خصوصاً بدراساته الايرانية إلى جانب تدريسه لغة

العربية واللغات السامية الأخرى، فتتلمذ له نلينو، وظل مخلصاً له طوال حياته، وحين وفاته كتب عنه مقالا قيما في « مجلة الدراسات الشرقية » ج ٩ ص ٢٣٢ — ص ٢٣٤) ومقالا آخر في « دائرة المعارف الايطالية » ، كما تتلمذ أيضاً لأستاذ الجغرافيا المشهور في ذلك الحين ، ونعني به جويدو كورا .

وكانت باكورة هذا الولع المزدوج بالعربية والجغرافيا أن أخرج كَرْلو الصغير الذي لم يتجاوز الثامنة عشرة بعدُ بحثاً عن « قياس الجغرافيين العرب لخطوط الزوال » . وفي هذا الفصل القيم كشف عن علم واسع باللغة العربية ومعرفة دقيقة بالكثير من المسائل الفيلولوجية والتاريخية والعلمية ، ثم عن سيطرة على منهج في البحث مستقيم ، يمتاز بالدقة والاستقصاء والعناية بدقيق المسائل لا بجليلها . وهو منهج قويم تميزت به كل مباحث نلينو ، وجعل منه فيلولوجياً عربياً من الطراز الأول . ولعل واحداً من المستشرقين لم يستطع أن يفقه في هذا المنهج ولا تلك الطريقة . فكأن عقل نلينو العلمي قد نضج نضجاً مبكراً جداً لم يسبقه في ذلك من بين المستشرقين إلا جولد تسيهر .

وهكذا بدأ نلينو تخصصه العلمي في هذه الناحية الجغرافية الرياضية عند العرب . وقد برع فيها في هذه السن المبكرة ، حتى إن جوڤنّي إسكيَپَرِلِّي الفلكي الايطالي المشهور ، وأخاه تشلستينو أحد المستشرقين البارعين ، عهدا إليه في سنة ١٨٩٤ بنشر زيج البتّاني ، الفلكي العربي المشهور ، وترجمته والتعليق عليه . وهو عمل ضخم يتردد في القيام به أعظم الباحثين ، فما بالك بشاب لم يتجاوز الثانية والعشرين ؟ وقد كان لهذا الزيج أثر كبير في علم الفلك عند العرب ، ثم في علم الفلك عند المسيحيين في العصور الوسطى، إذ كان مصدراً من أهم مصادرهم في هذا الباب . وقد ترجم إلى اللغة اللاتينية في وقت مبكر، ترجمة أقبل عليها علماء أوربا يدرسونها حتى عصر النهضة ، حين عفّى على ما فيه ما جاء به علم الفلك الجديد على يد كوپرنيكس وكپلر وجليليو من نظريات تخالف نظريات بطليموس .

ولكن نلينو لم يحجم عن الاقبال على هذا العمل . ومن أجل هذا سافر إلى أسبانيا ليطلع على المخطوطة الوحيدة لهذا الكتاب ، وهى الموجودة بمكتبة الاسكوريال . وبدأ فى دراستها لكى يعدها للنشر والترجمة والتعليق . وناهيك بالعمل الضخم الذى يتطلبه نشر هذا الكتاب ! لقد اضطر الشاب العالم إلى الرجوع إلى كل ماوصل إلى يديه من تراجم لاتينية ، وإلى مخطوطات كثيرة يستخلص منها من المواد مايعينه على تفهم الكتاب والتعليق عليه . ولم يكتف بهذا كله ، بل كان يرجع إلى المصادر اليونانية واللاتينية والفهلوية والهندية ، وهى التى عنها أخذ الفلكيون من العرب نظرياتهم . وكانت نتيجة هذا البحث كله ثلاثة مجلدات ضخمة فى ١١٣١ صفحة من قطع الربع !

وكان هذا العمل وحده كافياً لأن يجعل من نلينو أكبر حجة فى تاريخ الفلك عند العرب ، وأن يهيء له مركزاً عالمياً ممتازاً فى هذا الباب . وفعلا اعترف له العلماء والمستشرقون بهذه المكانة التى لم يكن ينازعه فيها منازع ، حتى إن ادارة « دائرة المعارف الاسلامية » عهدت اليه بكتابة المواد الخاصة بتاريخ الفلك عند العرب (تنجيم ، فلك ، أسطرلاب) . وكذلك فعلت « دائرة معارف الدين والأخلاق » الانجليزية . ولما دعته الجامعة المصرية القديمة فى سنة ١٩٠٩ ، طلبت اليه أن يلقى محاضرات فى تاريخ الفلك عند العرب باللغة العربية ، تمخضت عن كتاب هو أقوم ما كتب فى بابه . وقد ظهر باللغة العربية (فى أربع كراسات تشتمل على ٣٧١ صفحة من قطع الثمن) تحت عنوان « علم الفلك ، تاريخه عند العرب فى القرون الوسطى » وطبع فى روما سنة ١٩١١ .

وعلى الرغم من هذا كله لم تكن عناية نلينو بالفلك على هذا النحو الممتاز إلا جانبا واحداً من جوانب نشاطه العلمى العديدة المتنوعة . فدراسة الجغرافيا والفلك وتعمقهما إلى هذا الحد الذى يدعو إلى أشد الاعجاب ، لم يكونا ليحولا بين هذه العقلية العلمية الفسيحة المتشعبة ، وبين ولوجها جميع ميادين

النشاط العلمي في الاستشراق الخاص بالعرب والاسلام ، والعلم بمسائلهما علما دقيقا ، يقوم أولا وبالذات على تحقيق النصوص،والكشف عن النادر من الوثائق والمجهول من المخطوطات .

فكتب وهو في الثالثة والعشرين مقالا قيما عن « نظام القبائل العربية في الجاهلية » ، فيه بحث هذا النظام من الوجهة التاريخية والسياسية والاجتماعية بحثا عميقا يدل على ذكاء نادر ، واستقامة في الحكم والتقدير ، شهدبهما لأب لامانس في كتابه المشهور « مهد الاسلام » . وقبل ظهور هذا المقال بحوالى عام ، أخرج نلينو كتابا جمع فيه أشهر السور القرآنية ، ورتبها ترتيبا تاريخيا على حسب النتائج التي انتهى اليها نلدكه في كتابه عن « تاريخ القرآن » وأضاف اليها تعليقات ومعجماً بأهم ما فيها من الفاظ قارنها بمقابلاتها في اللغات السامية الأخرى .

واشتهر الشاب العالم في ايطاليا شهرة واسعة . فمنحته وزارة المعارف الايطالية مكافأة دراســـــية لكي يدرس في القاهرة ، فجاء إليها في ديسمبر سنه ١٨٩٣ ، واستمر في مصر حتى مايو من العام التالي . وهنا استطاع أن يستفيد كثيراً ، وأن يستخدم قدرته الفائقة على الملاحظة في فهم أحوال مصر خصوصاً ، والشرق والاسلام على وجه العموم . وكان لهذه الرحلة أثر قيم في حياة نلينو العلمية فيما بعد . وبعدها أخرج كتاباً عنوانه « اللغة العربية في لهجتها المصرية » لكي يدرس الايطالي اللغة العربية بواسطته .

وبعد أن عرج على اسبانيا عاد إلى بلاده ، فأسند إليه شغل كرسي اللغة العربية في معهد نابلي الشرقي في نوفمبرسنة ١٨٩٤ ، وقد ظل به حتى سنة ١٩٠٢ حين عزمت الحكومة على شغل كرسي اللغة العربية في جامعة پليرمو ، وقد كان خالياً منذ زمن طويل . فلم تجد خيراً من نلينو تضعه في هذا المركز الذي ظل به حتى سنة ١٩١٣ . وفي هذه السنوات التي قضاها في پليرمو ، أظهر نلينو نشاطا عظيما ، سواء في التحصيل والدرس ، أو في أداء مهمة التدريس

التى عهد اليه بها خيرأداء وأحسنه ؛ فعكف على قراءة الكثيرجداً من الكتب العربية فى فروع العلم المختلفة ، لم يترك فيه باباً ، ولم يهمل مسألة من مسائله ، دون أن يقف عندها فيطيل الوقوف ، مهتما بالدراسات العربية وحدها ، دون غيرها من الدراسات الشرقية ، بخلاف غيره من المستشرقين الذين كانوا فى الغالب يوجهون نشاطهم إلى أكثر من ناحية واحدة من نواحى الاستشراق من عربية وإيرانية وآرامية الخ .

وكانت عناية نلينو بالنواحى الأخرى بالقدر الذى يفيده فى دراسته العربية فحسب ، لا من أجل التأليف والبحث فيها . وفى هذا يقول لأحد زملائه فى جامعة پلرمو : « لا أريد أن يغرينى شىء على الخروج من دراسة العرب وحدهم إلى دراسة أخرى ، ولكنى أريد أن أعرف عن العرب كل شىء » . ولعل ذلك راجع إلى طبيعة نلينو فى البحث والتفكير ؛ فهو يحب التخصص ودراسة المسائل الدقيقة الصغيرة ، ويسلك سبل المنهج التحليلى ، ولا يميل مطلقاً إلى الدراسات التركيبية الواسعة . ولهذا لم يكن له من هذا النوع الأخير شىء ، اللهمإلا فى الحالات القليلة التى كان يضطراليها اضطراراً كما فى كتابته للمواد الخاصة بالكلمات العامة (مثل الاسلام ، محمد ، فلك) فى دوائر المعارف التى اشتغل بالتحرير فيها .

واستمر نلينو فى دراساته العلمية فى پلرمو ، لم ينقطع عنهاإلامرة واحدة حين رحل إلى الجزائر سنة ١٩٠٥ بمناسبة انعقاد المؤتمر الدولى للمستشرقين فى هذه المدينة حينذاك . وهناك فىالجزائر دفعته نزعته إلىالأسفار إلى زيارة بلاد الجزائر حتى الأجزاء غير المعروفة تماماً منها .

وبعد غزو إيطاليا لطرابلس ، لجأت اليه وزارة المستعمرات لتستعين بخبرته ومعرفته الدقيقة بأحوال العالم الاسلامى ؛ فكان مديراً للجنة تنظيم المحفوظات العثمانية ولمكتب الترجمة . وفى هذا أفاد الحكومة الايطالية فائدة قيمة ، خصوصاً فيما يتصل بنقل أسماء البلدان العربية فى طرابلس إلى اللغة

الايطالية ، ثم فى مسألة الخلافة التى أثارها الأتراك فى ذلك الحين ، وكانت موضوعاً لكثير من المناورات السياسية إبان الحرب العظمى . فقد كتب عن الخلافة رسالة طويلة بحث فيها طبيعة الخلافة على وجه العموم ، والخلافة العثمانية « المزعومة » (على حد تعبيره) بوجه خاص . وقد عالج مسألة الخلافة من بعد مرة أخرى فى سنة ١٩٢٤ فى مجلة « الشرق الحديث » بمناسبة زوال الخلافة العثمانية .

وكان لهذا الغزو أثره أيضاً فى زيادة عناية الحكومة الايطالية بالدراسات الاسلامية . فأنشأت فى جامعة روما إلى جانب كرسى الأدب واللغة العربية كرسياً لتاريخ الاسلام ونظمه أسند شغله إلى نلينو فى سنة ١٩١٥ . وفى هذا الوقت عينه تخلى له جويدى الكبير عن الاشراف على مجلة « الدراسات الشرقية » . فأشرف على إخراجها ، وكتب فيها مقالات قيمة فيما بين سنة ١٩١٥ وسنة ١٩٢٠ ، أشهرها المقالة الخاصة بأصل تسمية المعتزلة واسم القدرية والمقالة الخاصة بفلسفة ابن سينا ، وهل هى شرقية أو إشراقية ، وهى المقالات التى ترجمناها فى هذا الكتاب . وقد حل هـذه المشاكل المعقدة فى تاريخ الكلام والفلسفة الاسلامية حلا يكاد يكون نهائياً ، على الرغم مما أثارته بين جميع الباحثين من قبلُ من اختلافات . ويتصل بهذا أيضاً مقالتان كتبهما عن ابن الفارض بمناسبة ترجمة تائيته الكبرى إلى اللغة الايطالية ، وفيهما كشف عن سعة اطلاعه المدهشة على المذاهب المسيحية وعلى الافلاطونية المحدثة ، وعن معرفته الدقيقة بأخفى أحوال الصوفية النفسية .

ثم عُنى بالشريعة الاسلامية ، وكان له فيها باع طويل ، خصوصاً حين أثيرت مسألة وجود قانون سريانى سابق على الشريعة الاسلامية وبه تأثرت . وقد أثبت نلينو ، بحجج لا تحتمل الشك ولا تستسلم للنقض ، أن القوانين المسيحية الشرقية تعتمد كلها على الشريعة الاسلامية ، ومنها استمدت . وكانت مناظراته فى هذا الصدد مثاراً لاعجاب الجميع حتى خصومه أنفسهم .

وفى سنة ١٩٢١ أنشىء فى إيطاليـــا « معهد الشرق » من أجل دراسة أحوال الشرق وشئونه السياسية والاقتصادية والثقافية ، وخصوصاً الشرق الإســلامى . فعين نلينو مديره العلمى . وهذا المعهد هو الذى يخرج مجلة « الشرق الحديث » التى تعبر عن نشاط هذا المعهد الدراسى .

وملأت شهرة نلينو الأسماع سواء فى إيطاليا أو فى الخارج . فنيطت به مهام ضخمة وحاز ألقاباً رفيعة . فكان عضوا فى مجلس التعليم الأعلى ولجنة المعارف ، وأصبح عضوا فى الأكاديمية الايطاليـة فى مارس سنة ١٩٣٢ . وأسندت إليه رئاسة القسم الشرقى فى تحرير دائرة المعارف الايطالية . وفيها كتب أهم المواد الخاصة بالاسلام وبالعرب . كما كان عضو شرف لـكثير من الهيئات العلمية فى الخارج .

ولعل واحداً من المستشرقين لم يكن أوثق من نلينو صـلة بمصر . فالجامعة المصرية القديمة قد دعته إلى تدريس تاريخ الفلك عند العرب فى سنة ١٩٠٩ — سنة ١٩١٠ ، ثم تاريخ الأدب العربى فى السنتين الدراسيتين التاليتين . وكان لتدريسه فى الجامعة المصرية القديمة أخطر الأثر فى تكوين كبار الأدباء فى مصر الآن . فقد استحدث منهجاً جديداً لدراسة تاريخ الأدب العربى ، لم يكن معروفاً فى مصر من قبل . وقد شهد بفضله على الجامعة أكبر تلاميذه فيها ، ونعنى به الدكتور طه حسين بك فى أول كتابه « فى الأدب الجاهلى » . وكم كان الرجل يعطف على مصر ويحب المصريين ! ولم تنس له مصر هذا كله . فدعته الجامعـة الجديدة فيما بين سنة ١٩٢٨ و سنة ١٩٣١ لتدريس تاريخ اليمن بكلية الآداب لمدة أربعة أشهر كل سنة، وعين عضواً فى المجمع اللغوى سنة ١٩٣٣ .

وفى السنوات الأخيرة من حياته عنى بطبع « تاريخ المسلمين فى صقلية » لميكيله أمارى، والتعليق عليه تعليقات طويلة. أضاف فيها خلاصة نتائج البحث فى السنوات التى تلت آخر طبعة للكتاب حتى هذه الطبعة الجديدة ، حتى

فجعل منه أثراً خالداً من آثار البحوث التاريخية العميقة الدقيقة . كما كتب الكثير من المواد فى « معجم القوانين الايطالى الجديد » . وكلها خاصة بالمسائل الفقهية وأنواع النظم التشريعية فى الاسلام . وقد شرحها نلينو شرحاً واضحاً دقيقاً يدل على سعة فى فهم الفقه الاسلامى ونظم الاسلام التشريعية .

وفى شتاء سنة ١٩٣٧ زار مصر زيارته المعتادة من أجل حضور جلسات المجمع اللغوى . فلما انتهت الدورة سافر إلى بلاد العرب السعودية وظل زمناً بمدينة جدة ، واستطاع أن يزور بعض البلاد الداخلية مثل الطائف . واصطحب معه فى هذه الرحلة ابنته الآنسة ماريّا ، وكانت رحلة موفقة استطاع فى أثنائها مقابلة الملك ابن سعود والاتصال بالشخصيات السياسية الكبرى فى المملكة العربية السعودية . واستطاع أن يدرس هذه البلاد من جميع نواحيها . فعزم على كتابة بحث كبير فى حياة هذه البلاد فى شتى مظاهرها . وبدأ فى كتابته فعلا فى أثناء رحلته . فوضع الصورة الاجمالية للكتاب وجمع له المواد المختلفة . واستطاع أن يكتب القسم الأول منه وهو الخاص بالنظام السياسى والادارى والقضائى فى المملكة العربية السعودية . وعاجله الموت قبل أن يتم القسمين الثانى والثالث الخاصين بالحياة الدينية الثقافية فى الحجاز ، وبجدة وما حولها ، وبرحلته من جدة إلى ما بعد الطائف . وهذا الكتاب قد عنيت الآنسة ماريا بطبعه ، فظهر فى العام الماضى (سنة ١٩٣٩) كأول مجلد من « مجموعة مؤلفات نلينو المنشورة وغير المنشورة » وهى التى يشرف « معهد الشرق » على طبعها وإخراجها . والقسم الأول منه كتبه نلينو نفسه كما ذكرنا ، أما القسمان الثانى والثالث فقد حررتهما الآنسة ماريّا اعتماداً على التعليقات والمواد التى تركها والدها ، أو التى اشتركت هى فى جمعها وكتابتها .

ومكانة نلينو من بين المستشرقين جميعاً مكانة ممتازة لا يساويه فيها غير جولدتسيهر ونلدكه . وهو يمتاز عن جولدتسيهر بدقته العلمية ، وسعة اطلاعه على مختلف المسائل الاسلامية والعربية ، وتعدد مناحى نشاطه ؛ كما يمتاز بمنهجه

التحليلى الاستقرائى الذى يحول بينه وبين الالتجاء إلى افتراض الفروض الواسعة الجريئة، التى إن دلت على نفوذ البصيرة وعمق الوجدان، فان فيها الكثير من الخطر. ويمتاز أيضا ببحوثه التحليلية الدقيقة، فهو لا يلجأ إلى البحوث التركيبية الشامة إلا إذا حمل عليه قسراً. ولهذا فان نتائج أبحاثه نتائج حاسمة فى معظم الأحيان، إن لم يكن فيها كلها. وهو فى استقامته فى الحكم لا يكاد يجاريه أى مستشرق آخر على وجه الاطلاق.

فهرس الاعلام

ت

ح

س

تنبيـــــه

الأرقام الموضوع تحتها خط تشير إلى المواضع المهمة

تصويبات وتعديلات

ص	س	الخطأ	الصواب
٣	٤	هنيرش	هينرش
»	٢٢	in	Im
٥	٢٠	ماهية	كل من
١٥	٢٣	المالكية	حسب مذهب مالك
١٦	٢٤	Oikonomilkos	Oikonomikos
١٧	٢٤	De.	Die
»	٢٥	احذف النقطة التي قبل Ibn	
٢٠	٢١	نوردنز	نوردن.
»	»	Nordens	Norden
٢٥	٣	التي تراها	والتي تراها
٣١	٢٠	المحددة	المحدودة
٤٠	١٩	رتغل	ارتغل
٤١	٢٨	١٩٢٥	١٩١٥
٤٣	٢١	١٩٩٠	١٨٨٠
٤٥	٢١	فريدمان « من	فريدمان عن «
٤٧	٩	وما بعدها	وما يليه
»	٢٠	schmid	Schmid
٤٨	٤	بن عبد الله	بن عبيد الله
٥٠	٢٠	Von	Van
٥٣	٢٠	بار	تحذف
٥٤	١	المعظ	اللفظ
٥٧	٣	جند يسابور	في جند يسابور
٥٧	٧	الكلامي المعتزلي	المتكلم المعتزلي
٥٨	١٧	(سنة ٢١٥هـ =	سنة ٢١٥هـ) =
٦١	٢٤	٧٨	٨٧
٦٢	١٥	١٩٣٥	١٣٥

ص	س	الخطأ	الصواب
٩٧	١١	الشهوستاني	الشهرستاني
»	٢٢	فقد	فقد
٩٩	١٧	ين	بن
١٠٤	٥	Literaturt	Literatur
١٠٦	٢٥	ص ١٥٧	ص ١٢٧
»	٢٧	جـ ٢	جـ ٥
١٠٨	٢٣	v.	V.
»	»	Jahrhundrte	Jahrhunderte
١١١	٢٢	سنة ص ٥٥٥	سنة ١٨٩٣ ص ٥٠
»	٢٣	ع	ع
١١٢	٦		
»	»	Aristotelm	Aristotelem
١١٥	٢٢	١٩٠٦	١٩٠١
١١٦	٦	انتهل	انتهى
»	١٣	-l kos	-likos
»	١٤	199	299
»	١٨	Lip-	Leip-
١١٩	١٤	164	104
١٢٠	١	٤٨٦	٤٧٦
١٢٣	١٧	-ni sl-	-n isl-
١٢٤	٢٧	٥٩	١٠٩
١٢٥	١٩	س	ص
١٢٧	١٥	جـ ٥	جـ ٦
»	٢١	الصرقية	الشرقية
١٢٩	٢٣	D. C.	D C
١٣١	٢٠	[طبع فيس Fes]	[طبعه فاس]